Julia Racz und Gundolf Krüger (Hg.)

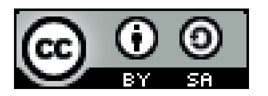
Transkulturelle Begegnungen – Südpazifik und Sahara





Georg-August-Universität Göttingen

Julia Racz und Gundolf Krüger (Hg.)
Transkulturelle Begegnungen



erschienen im Universitätsverlag Göttingen 2016

Julia Racz und Gundolf Krüger (Hg.)

Transkulturelle Begegnungen – Südpazifik und Sahara

Begleitband zur Ausstellung



Universitätsverlag Göttingen
2016

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.









Göttinger Gesellschaft für Völkerkunde e.V.

Satz und Layout: Franziska Pannach
Covergestaltung: Jutta Pabst
Umschlagabbildungen:
Vorderseite: Abb. 1: Salzkarawane der Tuareg zwischen Fachi und dem Air-Gebirge, Sahara, Peter Fuchs, 1974
Rückseite: Abb. 2: *Kula*-Boot, Dobu, Papua Neu-Guinea, Südpazifik, Susanne Kühling, 1993

http://univerlag.uni-goettingen.de
ISBN: 978-3-86395-250-1

Begleitband:

Herausgeber: Julia Racz und Dr. Gundolf Krüger.
Projektleitung: Prof. Dr. Elfriede Hermann, Prof. Dr. Nikolaus Schareika, Institut für Ethnologie der Georg-August-Universität Göttingen.
Beratend tätig: Associate Professor Dr. Susanne Kühling, Regina, Kanada, Prof. Dr. Georg Klute, Universität Bayreuth.
Mitarbeit: Gwendolyn Miriam Bömeke, Rhea Braunwalder, Annika Brink, Annia Aurelia Fittschen, Anna Charlotte Freya Grabow, Lennart Haneklaus, Frederike Hapke, Meret Hesse, Rolf Husmann, Georg Klute, Susanne Kühling, Gundolf Krüger, Jens Matuschek, Jolene Mestmacher, Leonie Neumann, Isabel Pagalies, Antje Pischke, Julia Racz, Viktoria Schüffner, Aras Zamani, Nicole Zornhagen.
Fotos: Prof. Dr. Peter Fuchs, Prof. Dr. Erhard Schlesier, Associate Professor Dr. Susanne Kühling, Prof. Dr. Georg Klute, Michael Steineck, Magnus Manske.
Bildbearbeitung: Harry Haase.
Redaktion: Julia Racz, Dr. Gundolf Krüger.
Kartengestaltung: Robert Scheck.

Ausstellung:

Die Ausstellung ist eine Kooperation der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen (Julia Racz und Dr. Gundolf Krüger) und des Städtischen Museums Göttingen (Dr. Ernst Böhme, Andrea Rechenberg M.A. und Silke Stegemann).
Leihgeber: Hille und Peter Fuchs, Edith und Erhard Schlesier, Robert Scheck, Weltkulturen Museum Frankfurt/Main, Georg Westermann Verlag.
Technische Mitarbeit: Gebäudemanagement der Universität Göttingen, Städtisches Museum Göttingen (Silke Stegemann), Scheiter Großbildtechnik GbR, Technische Informationsbibliothek Hannover, Jens Matuschek, Isabel Pagalies, Nicole Zornhagen.
Hörstation: Götz Lautenbach.
Medienstation: Dr. Rolf Husmann, Abbas Yousefpour, Manfred Krüger.
Spielstation: Dr. Reinhold Wittig.

Göttingen, 31. Januar bis 20. Dezember 2016

Inhalt

Vorwort

Das Zusammentreffen von Menschen aus unterschiedlichen Ländern, Ethnien und Kulturen manifestiert sich nicht zuletzt im gegenseitigen Austausch, Kauf und Sammeln von materiellen Zeugnissen bzw. Objekten. Doch wie spiegeln sich in den musealen Erwerbungen von Gegenständen die Begegnungen der Menschen, die mit den Dingen in Beziehungen standen oder noch stehen, wider? Dieser Frage geht ein seit 2014 laufendes Museums-Projekt in Form einer Erschließung und Auswertung der Sammlungen der beiden Göttinger Ethnologen Erhard Schlesier und Peter Fuchs nach.

Sowohl Erhard Schlesier als auch Peter Fuchs waren als Professoren am Institut für Ethnologie an der Georg-August-Universität Göttingen tätig und arbeiteten im Rahmen ihrer Feldforschungen eng mit dem einstigen Institut für den Wissenschaftlichen Film Göttingen (IWF) zusammen. Der Ozeanist Erhard Schlesier führte seine Feldforschungen im südwestlichen Pazifik durch. Sein regionaler Schwerpunkt lag dabei auf Südost-Neuguinea in Melanesien. Das Forschungsinteresse des Afrikanisten Peter Fuchs richtete sich auf das Gebiet der Sahara und des Sahel. Beide Ethnologen haben im Zuge ihrer Feldforschungen systematisch Sammlungen angelegt und dokumentiert. Insgesamt handelt es sich um ca. 900 ethnographische Objekte, die in der Zeit zwischen 1956 und 1991 zusammengetragen und für die Ethnologische Sammlung des Instituts für Ethnologie erworben wurden. Bis heute überwiegend magaziniert und nicht ausgestellt, sind sie einzigartige Zeitdokumente und in ihrer Vollständigkeit aufschlussreiche Kulturdarstellungen, stammen sie doch aus einer Epoche der Umbrüche, der Entkolonialisierung bzw. der Unabhängigkeitsbestrebungen jener Regionen. Die Sammlungen enthalten mit ihren Objekten und den dazugehörigen umfangreichen Publikationen, audiovisuellen Dokumentationen und Archivalien vielfältige Hinweise, Botschaften und Bedeutungen, an denen sich die kulturellen Transformationsprozesse in den Regionen des Südpazifik und der Sahara über einen größeren Zeitraum ablesen lassen. Beide Ethnologen reflektieren dabei im Rahmen des Forschens und Sammelns (einschließlich daran angeknüpfter Re-studies) auch ihr eigenes Gewicht, mit dem sie in situ, oft ungewollt, Einfluss auf indigene Lebenszusammenhänge genommen haben.

In ihrer Zusammensetzung sind die Sammlungen mit dem dazu vorhandenen Quellenmaterial geeignet, die gegenseitigen kulturellen Einflüsse der sich in den genannten geographischen Räumen zu verschiedenen Zeiten begegnenden Menschen zu erhellen: Herstellungsprozesse von Objekten, Materialität und Ikonographie, aber auch Umstände des Sammlungserwerbs und Geschichten, die sich ‚hinter den Objekten‘ verbergen, indizieren in Schrift, Bild und Ton die Intensität der Encouter-Situation und geben damit den beiden Sammlungen ihr besonderes Profil als Beiträge zur Transkulturationsforschung. Schlesier ebenso wie auch Fuchs vertraten in Forschung und Lehre am Institut für Ethnologie bereits in den 1970er Jahren im Unterschied zu manchen ihrer damaligen Fachkollegen die Auffassung, dass kulturelle Einflussnah-

men im Zuge einer fortschreitenden Globalisierung nicht einseitig als Akkulturation oder gar Assimilation im Sinne einer westlichen Modernisierung zu betrachten seien. Beide Ethnologen waren sich dahingehend einig, dass der Akkulturationsbegriff als ein Terminus ad quem in der Forschungspraxis unweigerlich zu ethnozentrischen Auffassungen führen muss, außereuropäische Kulturen würden sich über kurz oder lang dem westlichen Impact anpassen. Schlesier und Fuchs hingegen sahen Begegnungen immer als einen Prozess von wechselseitigen kulturellen Beeinflussungen, denen man im Hinblick auf ihre jeweilige Dynamik und Wirksamkeit als Forscher auf die Spur kommen sollte.

In Wertschätzung dieses Blickwinkels erfolgte im Rahmen forschungsorientierter Lehre während der letzten drei Semester unter der Leitung von Dr. Gundolf Krüger, Julia Racz und Dr. Rolf Husmann gemeinsam mit Studierenden eine Annäherung an die Objekte der Sammlungen Schlesier und Fuchs. Dies geschah auf drei Ebenen: Auf regionaler Ebene wurden zunächst Tausch- und Handelsbeziehungen der Lokalgruppen in den zur Disposition stehenden Regionen des Südpazifik und der Sahara untersucht; die als bedeutsam erscheinenden Objekte wurden dabei in ihrer Symbolkraft und Wirkmacht besonders beleuchtet. Des Weiteren wurden die Beziehungen der beiden Sammler zur indigenen Bevölkerung während ihrer Aufenthalte und im Hinblick auf Forschungsstrategien des Objekterwerbs reflektiert. Schließlich wurden europäische Einflüsse auf die materielle Kultur, auch im Sinne spezifischer indigener Aneignungen, Umformungen und Neuschöpfungen von westlich importierten Waren, überprüft.

Aus den Seminaren zur Ausstellungspraxis, museumspädagogischen Praxis und zum ethnographischen Film entstand der nun vorliegende Begleitband zur Ausstellung unter Beteiligung von Studierenden, einer Vielzahl von Helfern und Unterstützern sowie einiger Institutionen. Ihnen allen gilt der Dank!

Insbesondere geht der Dank an die Menschen jener Orte, von denen die Objekte stammen: *kagutoki sinabwana – ăgoda – shukran*.

Für die freundliche Unterstützung von Ausstellung, Begleitband und Begleitprogramm dankt die Ethnologische Sammlung im Einzelnen Edith und Erhard Schlesier, Hille und Peter Fuchs, der Stiftung Niedersachsen, der Zentralen Kustodie und der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen, dem Städtischen Museum Göttingen, der Göttinger Gesellschaft für Völkerkunde e.V., der Dr. Walther Liebehenz-Stiftung, der Sparkasse Göttingen, der Edition Perlhuhn sowie allen beteiligten Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen des Instituts für Ethnologie.

Gundolf Krüger
(Kustos der Ethnologischen Sammlung)

Göttingen, im Dezember 2015

Einleitung
Über transkulturelle Begegnungen

Julia Racz

„Anschließend überdenke ich die Lage von Me'udana im kulturellen Wandel. In mancher Hinsicht kann man von einer Inkulturation mit positiven Zügen zu einer langsamen Akkulturation sprechen; sie sind am angelsächsischen Kontaktpartner nicht zerbrochen, sie könnten auch heute wieder ohne ihn leben, sie haben biologisch keinen Schaden genommen, die medizinische Hilfe wird zu einem Bevölkerungsanstieg führen" (Schlesier 1994: 110).

Die Kulturen *„Afrikas mußten sich des öfteren in ihrer Geschichte mit überlegenen Kulturen auseinandersetzen, die abendländische Zivilisation ist nur das vorläufig letzte Glied einer Kette, die bis in die antike Welt zurückreicht. Sie haben diese Akkulturationsprozesse überstanden, ohne ihr eigenständiges „pattern" zu verlieren, und ‚there is no evidence which supports the assumption …that African culture …will shortly and inevitably disappear'" (Fuchs 1970: 281).*

Die oben angeführten Zitate stammen von zwei Göttinger Ethnologen, Erhard Schlesier, den seine Forschungen in den Südpazifik geführt haben und Peter Fuchs, der sich intensiv mit den Sahara- und Sahelkulturen beschäftigt hat. Aus ihren Ausführungen lässt sich zunächst einmal folgendes ablesen: Kulturen sind dynamisch, sie verändern sich permanent. Dieser Wandel erfolgt in Kontaktsituationen verschiedenster Art. Dabei treten Menschen unterschiedlichster Herkunft miteinander in Verbindung und stimulieren so einen Austausch über ihre kulturellen Werte. Mit dem Phänomen kultureller Begegnungen sowie deren Auswirkungen haben sich viele verschiedene Disziplinen beschäftigt. Neben der Ethnologie sind dies etwa Kunst- und Medienwissenschaften, die Soziologie oder Politik- und Wirtschaftswissenschaften. Bei der Untersuchung zur kulturellen Dynamik und Mobilität von Menschen werden häufig die Migration und die damit verbundene intensive Kontaktsituationen ins Visier genommen. Menschen zeichnen sich durch eine mobile Lebensweise aus, dabei hat Mobilität verschiedene Ursachen: Sie kann freiwillig oder erzwungen sein. Sie kann über den Beruf, die Pflege von Handelspartnerschaften oder die Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen motiviert werden. Personen können als Nomaden, Immigranten, Gastarbeiter, freiwillige Helfer, Künstler, Flüchtlinge, Exilanten oder Touristen unterwegs sein (Appadurai 1998: 12). Wenn sich Menschen bewegen, nehmen sie ihre kulturellen Wertvorstellungen, Ideen und Visionen mit sich. Es können mitunter ganze Systeme sein, die „mit unterschiedlichster Macht" ausgestattet sind (Hauser-Schäublin/Braukämper 2002: 10). Die Wahrnehmung einer global immer mobiler werdenden Welt, findet ihren Ausdruck in der vielfach verwendeten Metapher des „globalen Dorfes" (MacLuhan 1994). Damit verbinden sich auch Visionen einer fortschreitenden Homogenisierung der Gesellschaften, die zu einer „McWorld" (Barber 2003) oder „McDonaldisierung" (Ritzer 2011) führen sollen. Das Eintreffen dieser Szenarien, die das Bild einer fortschreitenden Homogenisierung von Gesellschaften heraufbeschwören,

lässt sich jedoch nicht bestätigen. Vielmehr werden Biografien und Lebensstile in unserer heutigen Weltgesellschaft verstärkt als transkulturell wahrgenommen. Damit werfen sie Fragen nach den Dynamiken kultureller Werte und Identitäten auf.

Auch wenn Menschen ihre Heimat verlassen, bleiben sie emotional oder tatsächlich mit ihrem Herkunftsort verbunden. Sie pflegen Beziehungen sozialer, wirtschaftlicher, kultureller oder politischer Art, wobei sie sich gleichzeitig um Zugehörigkeit vor Ort bemühen. Sie knüpfen neue Kontakte und versuchen, sich in der lokalen Gemeinschaft zu integrieren. Verbesserte Medien- und Transportmöglichkeiten haben die Kommunikation zwischen Menschen verändert. Sie ist intensiver geworden und hat dazu beigetragen, neue Identitätsmodelle zu entwerfen. Die Kulturwissenschaftler Elisabeth Bronfen und Marius Benjamin (1997: 18) sind davon überzeugt, dass es heute nicht länger darum gehe, „ob wir kulturelle Hybridität für erstrebenswert halten oder nicht, sondern einzig darum, *wie* wir mit ihr umgehen". Es ist dieses *Wie*, das bei der Betrachtung von transkulturellen Begegnungen bedeutungsvoll ist. Es geht darum, wie sich Kontaktsituationen gestalten und wie sich ein Transfer von kulturellen Elementen vollzieht. Materielle und immaterielle Kultur scheint sich in einem grenzüberschreitenden Fluss zu befinden, wobei sich Informationen und Objekte zu „Transporteuren" kultureller Elemente entwickeln. Bei der Studie transkultureller Begegnungen geht es darum, zu ermitteln, welche kulturellen Elemente in einer intensiven Kontaktsituation übernommen und welche abgelehnt werden (Harmsen 1999: 2). Die Begegnungen fordern dazu auf, sich auf einen kreativen, emotionsgeladenen und mitunter konfliktreichen Prozess einzulassen, um eine Identitätsstabilisierung zu gewinnen und zu erhalten (Wagner 2001: 15).

Zum Ausstellungskonzept

Idee und Ziel der Ausstellung „Transkulturelle Begegnungen – Südpazifik und Sahara" sind es, die Motive der Mobilität, die Mechanismen der multiplen Beziehungen sowie deren wechselseitige Beeinflussung auf kulturelle Erscheinungen näher zu beleuchten und bewusst zu machen. Der Terminus Transkulturation geht auf den kubanischen Anthropologen und Politiker Don Fernando Ortiz und dessen Fallstudie zur wirtschaftsethnologischen Bedeutung des Tabaks in Kuba (publiziert 1940) zurück: Die theoretische Einbettung des Begriffs in diese Untersuchung verdankt er aber Bronislaw Malinowski, der das Vorwort zu Ortiz' Studie geschrieben hat; hier bezieht sich dieser auf ein „reziprokes Austauschverhältnis, bei dem die kontaktierenden Kulturen gleichermaßen aktiv sind und zu einer neuen Realität verschmelzen" (Krüger 1986: 21; vgl. auch Hermann 2007: 257-259). Wie sich die Beziehung zwischen den kontaktierenden Kulturen gestaltet, ist dabei ebenso von Interesse wie der kulturelle Transformationsprozess selbst. Die Beobachtung des transkulturellen Austauschs erfolgt der Literaturwissenschaftlerin Mary Louise Pratt zufolge in einer Kontaktzone. In ihrer Publikation „Imperial Eyes: Travel and Transculturation" (1992) definiert sie den Begriff der

Kontaktzone wie folgt: „One coinage that recurs throughout the book is the term „contact zone", which I use to refer to the space in which peoples geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations, usually involving conditions of coercion, radical inequality, and intractable conflict" (1992: 6). Die Transaktion von Ideen und Gegenständen ist immer in soziale Beziehungen eingebettet (Reynolds Wyte 2002: 39). Die Interaktion mit anderen Personen eröffnet dabei Handlungsperspektiven, die sich mit einem Akt kultureller Interpretation und Umdeutung verbinden. Kulturelle Erscheinungen, Informationen oder Gegenstände, die den Menschen im Zuge der Globalisierung über die neuen Kommunikationstechnologien überall auf der Welt zugänglich sind, werden nicht in identischer Weise übernommen, sondern kulturell umgedeutet und neu interpretiert: „Denn welche Bedeutung Verhaltensweisen und Objekte haben, mit welchem Sinn Menschen sie versehen, ist viel weniger offensichtlich als es oft den Anschein hat" (Zukrigl 2001: 51). Transformationsprozesse verlaufen dabei in der Regel nicht reibungslos, sondern liegen aufgrund ihres sozialen Charakters in einem Spannungsfeld von Kreativität und Konflikt. In der Kontaktsituation prüfen die Beteiligten, welche Kulturelemente sie akzeptieren und welche sie verwerfen wollen. Ist die Transformation erst einmal erfolgt, so gibt es dem deutschen Philosophen Wolfgang Welsch (1998: 52) zufolge nichts mehr schlechthin Eigenes oder Fremdes. Insofern kann Fremdes auch ganz selbstverständlich für Eigenes gehalten werden und damit ist die Trennschärfe zwischen Eigenkultur und Fremdkultur verloren. Diesen Prozess der Transkulturalität beschreibt Welsch so: „Unsere Kulturen haben de facto längst nicht mehr die Form der Homogenität und Separiertheit, sondern sind weitgehend durch Mischungen und Durchdringungen gekennzeichnet. Diese neue Struktur der Kulturen bezeichne ich, da sie über den traditionellen Kulturbegriff hinaus- und durch die traditionellen Kulturgrenzen wie selbstverständlich hindurchgeht, als transkulturell" (1999: 51).

Transkulturationsprozesse werden in der Ausstellung exemplarisch anhand der Sammlungen zweier Göttinger Ethnologen – Prof. Dr. Erhard Schlesier und Prof. Dr. Peter Fuchs – nachgezeichnet, die sie im Zuge ihrer Feldforschungen während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts systematisch für die Universität Göttingen erworben haben. Die Sammlung Schlesier fokussiert dabei die Region Südost-Neuguinea im Südpazifik, die Sammlung Fuchs hingegen stammt aus dem Sahara-Gebiet in Nordafrika.

Bei der Entwicklung der Ausstellung wurden dabei einleitend folgende Fragestellungen zugrunde gelegt:

- Wer sind die Ethnologen Erhard Schlesier und Peter Fuchs (als Person, Sammler, Forscher, Filmemacher und Hochschullehrer)?

- Wie gestaltete sich ihre Forschungssituation?



Abb. 3 Melanesien, Papua-Neuguinea, Südpazifik, Robert Scheck

- Nach welchen Kriterien haben sie gesammelt?

Im Fokus der Ausstellung stehen die transkulturellen Begegnungen, die sich in den Objekten manifestieren und an die sich die Erwartung richtete, Antworten geben zu können auf:

- Welche Bedeutung haben die Objekte in ihrer Herkunftsgesellschaft?
- Welche Aussagen können sie über transkulturelle Begegnungen machen?

Die Sammlungen, die in der Zeit zwischen 1956 und 1991 zusammengetragen wurden, umfassen einzigartige und heterogene Kulturerzeugnisse, die von Alltagsgegenständen, Wirtschaftsgeräten bis hin zu Devotionalien, Würdezeichen und Prestigegütern reichen. Die Forschungssituation, in der die Sammlungsaktivitäten stattgefunden haben,

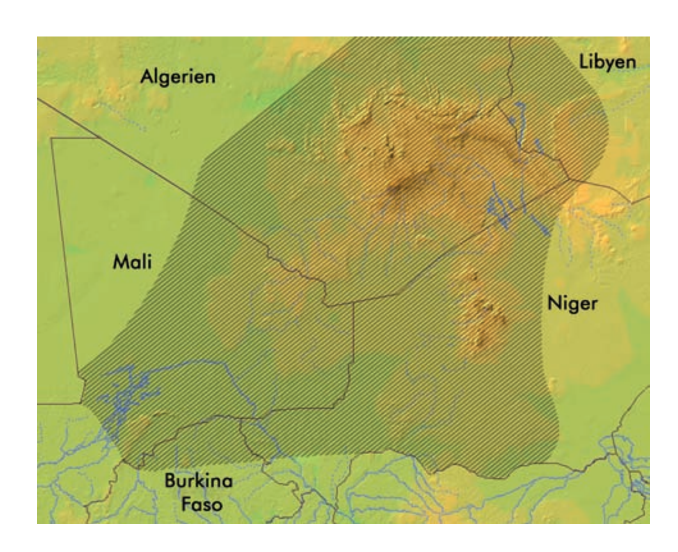


Abb. 4 A Karte Staaten im Sahara- und Sahelgebiet, Robert Scheck



Abb. 4 B Karte Lebensraum der Tuareg und Kanuri, Robert Scheck

reflektieren die beiden Ethnologen in Arbeits- und Reisetagebüchern (Schlesier 1994; Fuchs 1953, 1958). Zu ihren wissenschaftlichen Publikationen gehören auch audiovisuelle Dokumente, die im Kontext der Ausstellung als komplementierend zu den Exponaten herangezogen werden, um ein tiefergehendes Verständnis der lokalen Beziehungen von damals zu ermöglichen. Der Analyse der Kontaktsituationen liegt ein dynamischer Kulturbegriff zugrunde, mit dessen Hilfe es gelingen soll, transkulturelle Identitäten und gesellschaftliche Prozesse abzubilden. Dies erscheint in der Ausstellungspräsentation als eine Herausforderung, da die in den Vitrinen oder Installationen verwendeten Exponate eine gewisse Statik der Kultur X vermuten lassen (Macdonald 2012: 282). Deshalb bieten Interviewsequenzen, die mit beiden Forschern während der Ausstellungsvorbereitungen durchgeführt worden sind, einen aktuellen Blick auf die Forschungssituation. Eine Bewertung gegenwärtiger Ereignisse in den Herkunftsgesellschaften gewähren Ergebnisse derzeitiger Forschungen in den Regionen. Die Verknüpfung dieser verschiedenen Perspektiven wird im Ausstellungskonzept transparent gemacht und erfüllt damit die Forderungen der New Museology (Vergo 1989: 9) zur Beantwortung der Frage „Wer spricht im Museum über wen und mit welcher Legitimation?“

Der Ethnologe James Clifford (1999: 212) geht davon aus, dass die Arbeit mit einer Sammlung einen interaktiven Prozess darstellt und sieht das Museum als einen Grenzbereich, in dem verschiedene Weltanschauungen und Lebensformen über die Sammlung im musealen Prozess immer wieder neu ausgehandelt und interpretiert werden. Clifford (1999: 192) überträgt den von Pratt kreierten Begriff der „Contact Zone“

auf die Museumsarbeit, weil dieser über eine nähere Betrachtung der Objekte die Begegnung und den Austausch zwischen Menschen fördern kann. Er erkennt in dem Konzept der „Contact Zones" aber auch die Möglichkeit, Aspekte von auftretenden Konflikten abzubilden, weshalb er die Kontaktzonen auch als Konfliktzonen bezeichnet. Entscheidend ist für Clifford, dass in den Kontakt- und Konfliktzonen intensive Gefühle hervorgerufen werden, die eine Neuinterpretierung der Objekte nach sich ziehen.

Die Ausstellung beabsichtigt, einen gesellschaftlichen Beitrag zu leisten und den Dialog für möglichst viele anzubieten, um im Rahmen eines partizipativen Museums die Teilhabe aller gesellschaftlichen Gruppen zu fördern und „Integration als wechselseitigen Prozess" zu begreifen (Deutscher Museumsbund 2015: 7). Die Ethnologische Sammlung der Universität Göttingen erscheint hier als geeigneter Ort der Auseinandersetzung, da er die Vielfalt von Lebensstilen und Herkünften berücksichtigen kann.

Verwendete Literatur

Appadurai, Arjun
1998 Globale ethnische Räume. Bemerkungen und Fragen zur Entwicklung einer transnationalen Anthropologie. In: Beck, Ulrich (Hrsg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 11-40.

Barber, Benjamin
2003 Jihad vs. McWorld. London: Corgi.

Bronfen, Elisabeth und Marius Benjamin
1997 Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. In: Bronfen, Elisabeth, Marius, Benjamin und Therese Steffen (Hrsg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Band 4. Tübingen: Stauffenberg. S. 1-29

Clifford, James
1997 Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century. Harvard: University Press.

Deutscher Museumsbund e.V.
2015 „Museen, Migration und kulturelle Vielfalt. Handreichung für die Museumsarbeit".

Fuchs, Peter
1953 Im Land der verschleierten Männer. Wien: Amandus-Verlag.

1958 Weißer Fleck im schwarzen Erdteil. Meine Expedition nach Ennedi. Stuttgart: Engelhornverlag.

Harmsen, Andrea
1999 Globalisierung und lokale Kultur. Eine ethnologische Betrachtung. Hamburg: LIT.

Hauser-Schäublin, Brigitta und Ulrich Braukämper
2002: Einleitung. Zu einer Ethnologie der weltweiten Verflechtungen. In: Hauser-Schäublin, Brigitta und Ulrich Braukämper (Hrsg.): Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen. Berlin: Reimer. S. 9-14.

Hermann, Elfriede
2007 Communicating with Transculturation. In: Douaire-Marsaudon, Françoise (guest ed.): Pacific Challenges: Questioning Concepts, Rethinking Conflicts. Special Issue of Journal de la Société des Océanistes 125 (2): S. 257-260.

Krüger, Gundolf
1986 »Sportlicher Wettkampf« auf Hawaii. Eine Konfiguration und ihr Wandel als Gegenstand ethnohistorischer Forschung. Göttingen: Herodot.

Macdonald, Sharon J.
2012 Museums, National, Postnational and Transcultural Identities. In: Carbonell, Bettina Messias (Hrgs.): Museum Studies. An Anthology of Contexts. Malden/Oxford: Wiley-Blackwell.

McLuhan, Marshall
1994 Understanding Media. London/New York: Routledge.

Ortiz, Fernndo
1995 Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar. Durham/London: Duke Unviersity Press

Pratt, Mary Louise
1992 Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation. London und New York: Routledge.

Reynolds Whyte, Susan
2002 Materia Medica. Ideen und Substanzen in verflochtenen Welten. In: Hauser-Schäublin, Brigitta und Ulrich Braukämper (Hrsg.): Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen. Berlin. S. 15-30.

Ritzer, George
2011 The McDonaldization of Society g. Los Angeles: Sage/Pine Forge.

Schlesier, Erhard
1994 Arbeits- und Tagebücher aus Me'udana 1961/62 und 1974/75. Göttingen: Kinzel.

Vergo, Peter
1989 New Museology. London: Reaktion Books.

Wagner, Bernd
2001 Kulturelle Globalisierung: Weltkultur, Glokalität und Hybridisierung. Einleitung. In: Wagner, Bernd (Hrsg.): Kulturelle Globalisierung:

zwischen Weltkultur und kultureller Fragmentierung. Mit Beitr. von Elisabeth Beck-Gernsheim. Essen: Klartext. S. 9-38.

Welsch, Wolfgang
1998 Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung. In: Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnung. Mainzer Universitätsgespräche. Sommersemester 1998. Mainz: Paulinus. S. 45-72.

Zukrigl, Ina
2001 Kulturelle Vielfalt und Identität in einer globalisierten Welt. In: Wagner, Bernd (Hrsg.): Kulturelle Globalisierung: zwischen Weltkultur und kultureller Fragmentierung.
Essen: Klartext. S. 50-61.

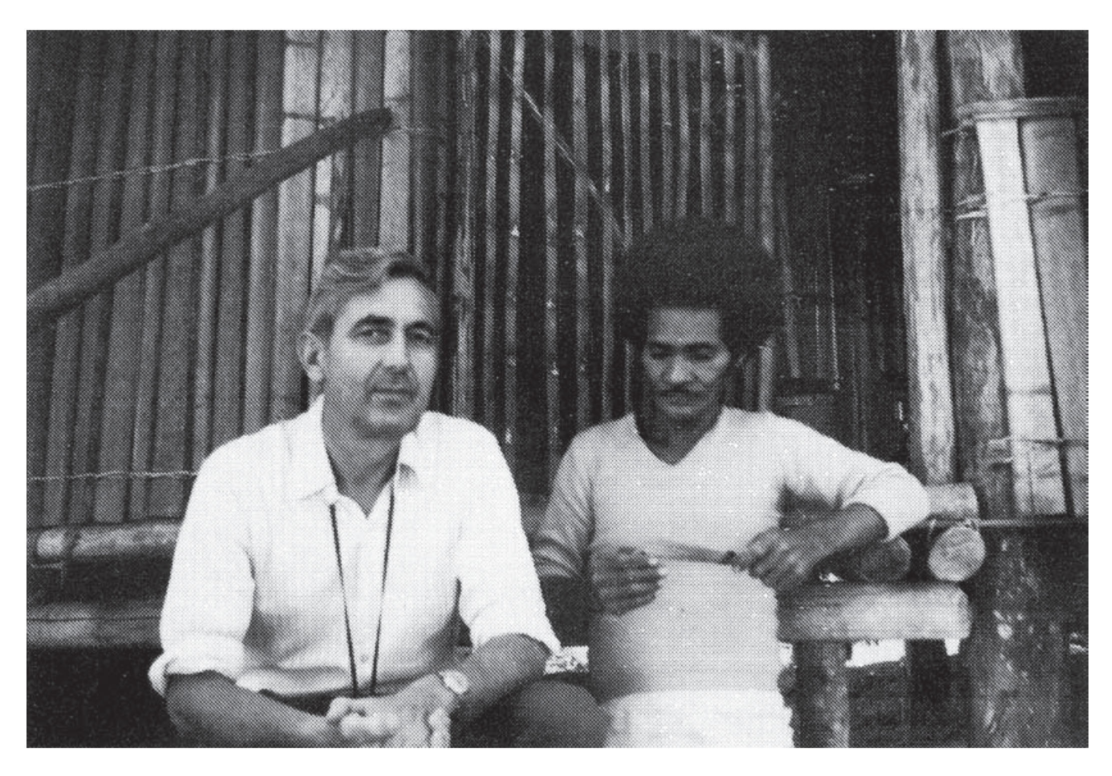


Abb. 5 Erhard Schlesier und sein Informant Christopher Obedi Me'uyo, Liahane, Normanby Island, 1974, wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

Erhard Schlesier: Sammler, Forscher und Hochschullehrer

Leonie Neumann

„Aus einer fremden Kultur kommend sehe ich mich als Begleiter auf einem Wege, den die Menschen in anderen Kulturen gehen wollen und den ich im konkreten Fall von Me'udana wie jede andere Feldforschungssituation verstehen und für andere verstehbar dokumentieren und vermitteln möchte. ‚Von innen heraus' zu urteilen schließt ein, die Meinung der Betroffenen ausführlich zu Worte kommen zu lassen" (Schlesier 1990:1).

Die Wirkungszeit von Erhard Schlesier als Ethnologe ist geprägt durch sein Forschungsinteresse für Ozeanien. Die kleine Insel Normanby Island mit ihrem Weiler Me'udana, in der weitläufigen Inselwelt südöstlich von Neuguinea gelegen, stand lange Zeit im Mittelpunkt seines Forschens und Sammelns. Sie beeinflusste maßgeblich seine Tätigkeiten als Hochschullehrer und Direktor des Instituts für Ethnologie der Universität Göttingen.

Biographie

Im Jahr 1926 geboren verbrachte Erhard Schlesier seine Kindheit und Jugend in seiner Heimatstadt Chemnitz, bis er kurz vor seinem Abiturabschluss den Kriegsdienst (1943-45) antreten musste. Nach kurzer Gefangenschaft in Tangermünde und Braunschweig beschloss Schlesier nicht mehr in seine Heimat zurückzukehren, sondern im Westen zu bleiben und dort sein Abitur nachzuholen. Nach erfolgreicher Erlangung der Hochschulreife bestand der Wunsch, ein Studium aufzunehmen. Ein zufälliger Besuch in einem Antiquariat in der Nähe von Göttingen lenkte seine Aufmerksamkeit auf die Ethnologie. Schlesier beschreibt diese Entdeckung wie folgt:

„Es war wirklich wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Ich war besessen von dem, was ich in dem Buch aus dem Antiquariat las, sei es Thurnwald oder andere Autoren" (Interview-Transkription nach Spilker 2008: 2).

Die Faszination für die Erforschung anderer Kulturen war geweckt und bewegte Schlesier Anfang 1948 zum Studium der Ethnologie und Ur- und Frühgeschichte an der Georg-August-Universität Göttingen. Der damalige Leiter des Instituts für Ethnologie, Prof. Dr. Hans Plischke, lenkte die Interessen des jungen Studenten auf die Region ‚Ozeanien', bekannt auch unter den geographischen Bezeichnungen ‚Südsee' bzw. ‚Pazifik'. Mit großem Enthusiasmus absolvierte Schlesier das Studium der Ethnologie und promovierte bereits im Jahre 1951 mit einer Untersuchung zum Thema „Erscheinungsformen des Männerhauses und des Klubwesens in Mikronesien". Ausgehend von dieser eingeschlagenen sozialethnologischen Richtung fokussierte er seine nachfolgenden Forschungen konsequent auf soziale Organisationsformen und genealogische Zusammenhänge in ozeanischen Gesellschaften, ausgeführt an vergleichenden Fallbeispielen der dortigen Teilregionen von

Mikronesien, Melanesien und Polynesien. Erste Veröffentlichungen aus der Zeit der 1950er Jahre sowie seine Habilitationsschrift „Die melanesischen Geheimkulte“ (publiziert 1958), gehören zu den frühesten Beiträgen zur Sozialethnologie der deutschen Nachkriegszeit.

Besonders prägend für Schlesiers Tätigkeit als Sammler, Forscher und Hochschullehrer waren seine beiden Feldforschungsaufenthalte in Me'udana, Normanby Island, Südost-Neuguinea, 1961-62 und 1974-75.

Beide Feldforschungen gewähren einen einzigartigen Einblick in die genealogischen Strukturen Me'udanas sowie die dortigen sozialen Beziehungen im Rahmen zeremoniellen Tausches und gesellschaftlichen Wandels, insbesondere unter dem Eindruck der damals nahenden Unabhängigkeit Papua-Neuguineas. Nach Abschluss seiner ersten Forschungsreise kehrte Schlesier nicht nach Göttingen zurück, sondern folgte im Jahre 1962 dem Ruf nach Hamburg an das dortige Museum für Völkerkunde. Als Direktor und Dozent des Seminars für Völkerkunde (heute: Institut für Ethnologie) ermöglichte Schlesier in Hamburg den Ausbau der Museumsbibliothek, die Ergänzung des literarischen Bestandes um visuelles Datenmaterial sowie die Renovierung und Modernisierung der Ausstellungssäle (Museum für Völkerkunde Hamburg o.J.). Nach fünfjähriger Amtszeit in Hamburg kehrte Schlesier 1967 nach Göttingen zurück und übernahm die Stelle als Ordinarius am Institut für Völkerkunde (heute: Institut für Ethnologie). Knapp drei Jahrzehnte wirkte Schlesier hier als Dozent und Direktor des Instituts sowie als Leiter der am Institut untergebrachten Ethnologischen Sammlung. Er baute den Lehrbetrieb aus, trieb den Sammlungsausbau voran und integrierte die Arbeit an den Sammlungsobjekten vor dem Hintergrund der eigenen Feldforschungserfahrungen in seinen Unterricht. Schlesier wurde Zeit seines Wirkens in Göttingen von seiner Frau Edith, die er im Jahre 1951 heiratete, begleitet. Edith Schlesier arbeitete selbst lange Jahre am Institut für Ethnologie und unterstützte ihn bei der Arbeit sowie bei den Vorbereitungen und Auswertungen seiner Feldforschungen.



Abb. 6 Portrait von
Edith und Erhard Schlesier, 2015, wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

Sammeln

Die akademische Tätigkeit Erhard Schlesiers zeichnet sich durch eine enge Verknüpfung des Sammelns, des Forschens und des Unterrichtens aus. Seine Aufenthalte in Me'udana legten dabei den Grundstein für das Sammeln. Mit der Bezeichnung Me'udana wird ein Weiler der östlichen Bergregion auf Normanby Island im Südosten des seit 1975 selbstständigen Staates von Papua-Neuguinea sowie die dort lebende Bevölkerung benannt (Schlesier 1970: 21). Der Gebirgszug zieht sich entlang eines „500 bis 700 m hohen Bergrückens", an dem sich einzelne Weiler befinden. Als Weiler wird auf der Insel eine Ansiedlung von mehreren Hütten oder Häusern bezeichnet, in der mehrere Familien einer gleichen *susu* leben (National Cultural Council 1980: 4). *Susu* hat eine ähnliche Bedeutung wie der Begriff ‚Lineage' (Gruppe einer Abstammungslinie), bezeichnet bei den Me'udana aber vorwiegend die „Matrilineage/Matri-Sippe" (Schlesier 1983: 10). Während Schlesiers Feldforschungen lebten ungefähr 500 Bewohner in Me'udana, die sich im Rahmen der Subsistenzwirtschaft bis heute größtenteils vom Gartenbau ernähren.

Auf seinen beiden Reisen sammelte Schlesier eine umfangreiche Zahl an Kulturzeugnissen (etwa 250), die in ihrer Gesamtheit aus Sicht Schlesiers einen möglichst ganzheitlichen Einblick in die Kultur, Arbeits- und Lebensweise der Me'udana ermöglichen sollten (Schlesier 1986: 8). Er verfolgte bei dem Ankauf der Objekte das Ziel, eine kleine, in sich konsistente Sammlung für den Lehr- und Forschungsbetrieb sowie für die Öffentlichkeit zusammenzustellen. Selbstkritisch reflektiert Schlesier seine Erwerbungen:

„Ich hoffe, dass ich beim Ankauf der Sammlungsstücke geduldig verhandelt und fair bezahlt habe. Hierbei hat mich Me'uyo (der Informant und Mitarbeiter Schlesiers, L.N.)…beraten und hat Faktoren wie Arbeitszeit und Materialbeschaffung angemessen zur Geltung gebracht. Stücke zu erwerben, die im täglichen Leben benutzt und immer wieder hergestellt wurden, bereitete keine Schwierigkeiten; von ‚Wertmessern' (kula-Objekten, wertvollem Schmuck) trennten sich die Me'udana um des augenblicklichen Vorteils willen… viel zu schnell, so dass ich bewusst auch auf andere Gebiete auswich. Das Problem, dass ich ein Stück gern erwerben wollte und der Verkauf mit einleuchtenden Gründen verweigert wurde, gab es nur einmal" (Schlesier 1986: 10).

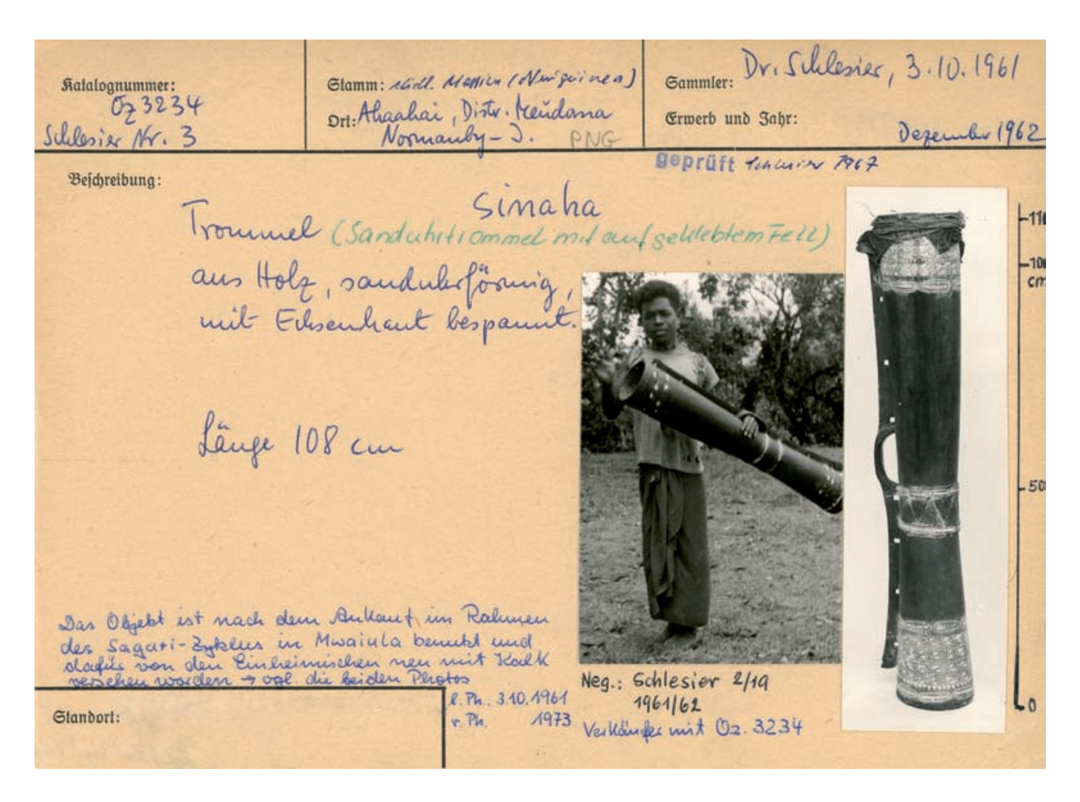
Zur Auswahl der überwiegend 1961-62 erworbenen und während seiner Re-study 1974-75 komplementierten Sammlung verhalfen Schlesier seine bei den Forschungsvorbereitungen umfangreich durchgeführten Quellenstudien, seine über die in situ auf der Grundlage der teilnehmenden Beobachtung und der Durchführung von Interviews gewonnenen Erkenntnisse sowie jene Informationen, die er zwischen den Forschungen im Dialog mit seinem indigenen Mitarbeiter korrespondierend ausgetauscht hat. Dieses so erzielte umfassende Wissen verschaffte ihm einen Überblick über soziale, wirtschaftliche und religiöse Zusammenhänge in ihrer Vernetzung zueinander und in ihrer verdinglichten Bedeutung als materialisierter Kulturbesitz.



Abb. 7 A Schlesier mit Trommel *sinaha,* wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

Zu Beginn seiner Aufenthalte in Me'udana kommunizierte er den Wunsch, Kulturzeugnisse kaufen zu wollen und erhielt so über Gesprächspartner immer wieder neue Kontakte. Die damit verbundenen zahlreichen Angebote ermöglichten nicht nur die regionale Fokussierung der Sammlung auf Me'udana, sondern auch auf angrenzende Berggebiete wie Siaussi und Sigasiga oder benachbarte Küstenregionen wie Kelelogeya und Weyoko. Durch die unterschiedlichen Herkunfts- und Herstellungsorte der Objekte stellte Schlesier eine Sammlung zusammen, „die den interinsularen Verkehr bzw. die interethnischen Beziehungen in vor-europäischer Zeit und erst recht in den letzten Jahrzehnten erkennen lässt" (Schlesier 1986: 9). Die diversen Gegenstände dokumentieren die transkulturellen Begegnungen der Me'udana mit anderen sozialen Gruppen in der Milne Bay Province. Darüber hinaus erweitern eine Vielzahl von ethnographischen Filmen, die er drehte, das Verständnis für die Arbeits- und Produktionsweisen sowie für die Rituale der Me'udana. Diese Aufzeichnungen bilden auch heute noch eine wichtige visuelle Quelle zur Lebensweise auf Normanby Island, dokumentiert für einen Zeitraum, der nunmehr bis über fünfzig Jahren zurückliegt.

Der Feldaufenthalt beinhaltete für Schlesier immer ein aktives Sammeln, gekoppelt an Forschungsfragen. Vor allem geleitet von theoretischen Diskursen der Sozialethnologie um klassische Werke wie jenes von Marcel Mauss „Die Gabe" (1968), musste für Schlesier der Anspruch auf Sammeltätigkeit forschend so hinterfragt werden, dass Möglichkeiten und Grenzen des Sammelns in situ erkannt und auch ethisch in die Waagschale geworfen werden konnten, wobei für Schlesier auch immer die Frage transkultureller Prozesse des Objekttausches berücksichtigt werden sollten. Bedenken



Katalognummer: Oz 3234
Schlesier Nr. 3

Stamm: südl. Massim (Neuguinea)
Ort: Ahaahai, Distr. Keudana
Normanby-I. PNG

Sammler: Dr. Schlesier, 3.10.1961
Erwerb und Jahr: Dezember 1962

geprüft Januar 1967

Beschreibung:
Trommel (Sanduhrtrommel mit aufgeklebtem Fell) Sinaha
aus Holz, sanduhrförmig,
mit Eidechsenhaut bespannt.

Länge 108 cm

Das Objekt ist nach dem Ankauf im Rahmen des Sagari-Zyklus in Mwaiula benutzt und dafür von den Einheimischen neu mit Kalk versehen worden → vgl. die beiden Photos

Standort:

l. Ph. 3.10.1961
r. Ph. 1973

Neg.: Schlesier 2/19
1961/62
Verkäufer mit Oz. 3234

Abb. 7 B Karteikarte zur gesammelten Trommel,
wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

zum Sammeln verknüpfen sich bei Schlesier so gesehen mit den Standardfragen: Was bedeutet das Sammeln für die Region? Warum werden Gegenstände gegen Geld getauscht? Welche Auswirkungen hat der Sammler beziehungsweise Forscher auf die Menschen und die Region? Welche Spuren hinterlässt die Sammeltätigkeit in der erforschten Kultur? Welchen Einfluss dabei der Forscher auch im Alltag und im Kleinen auszuüben vermochte, zeigt eine Textpassage aus Schlesiers Tagebuch:

„Vor einigen Tagen hatte ich Christopher eine ‚Time' gegeben, und seit heute prankt an der Stelle seines Hauses, wo die Keule hing (die nun in meinem Hause hängt), die farbige Titelseite der ‚Time'. So ist das nun: der Völkerkundler als Sammler von Ethnographika im Akkulturationsgeschehen. Das ist eine wenig erfreuliche Seite meiner Arbeit" (Schlesier 1994: 35).

Die Forschungen auf Normanby Island, der Forschungsalltag in Me'udana, bilden zweifellos den Kern der Forschungstätigkeit von Erhard Schlesier. Sie finden ihren wissenschaftlichen Ausdruck in dem zweibändigen Werk über die „soziale Struktur" (Bd.1, 1970) und das „soziale Leben" (Bd. 2, 1983) in Me'udana. Die über die wissenschaftlichen Erkenntnisse hinausgehenden persönlichen Überlegungen, Problematiken und Fragen während seiner Feldaufenthalte dokumentierte Schlesier eindrücklich in seinen Tagebüchern, die im Jahre 1994 veröffentlicht wurden:

„Ich kann die Lebensweise eines Europäers nicht so weit aufgeben, daß ich mich nicht gut fühle, nicht arbeiten kann oder krank werde. Die Frage ist eben, ob ich trotzdem ihr Wissen und ihre Alltagsprobleme verstehe. Ich meine, es müßte erreichbar sein, jedenfalls sehe ich für mich keine Alternative, auch in der Bekleidung nicht, und wäre nicht die Tendenz zu ‚going native' (mehr als ‚Tendenz' könnte es ohnehin nicht sein) Selbsttäuschung und Täuschung der anderen zugleich? […] Wir können das Fremde nur auf dem Hintergrund unserer eigenen Persönlichkeitsentwicklung und unserer eigenen Lebenserfahrungen verstehen. Also erfahren, deuten und verstehen wir das Fremde nicht auf gleiche, sondern auf unterschiedliche Weise. Wie würde ein anderer, wie würde eine Frau, sich in Me'udana, vielleicht in einem anderen Weiler, einleben, welche Akzente in seiner (ihrer) Arbeit würde er (sie) setzen, würde ein ‚Betelkauer' besser zurechtkommen als ich?" (Schlesier 1994: 166).

Schlesier stellt in diesem Gedankengang entscheidende Fragen der Ethnologie, die gegenwärtig selbstverständlicher Teil der Disziplin sind, im Jahre 1974 aber bemerkenswert neue Einsichten darstellen. Er hinterfragt die Objektivität des Ethnologen, zweifelt an grundlegenden Konzepten wie ‚going native' und stellt das Forscher-Ich in den Mittelpunkt der Betrachtung. Schlesier stellt fest, dass jeder Ethnologe mit Vorkenntnissen ins Feld geht, „die ‚Ballast' und ‚Erkenntnisquelle' zugleich sein können" (Schlesier 1991: 1). Diese Vorkenntnisse geben eine Art Vorwissen, das wir innerhalb des Feldes anzuwenden versuchen. Während einer Feldforschung bewegt sich der Ethnologe im Spannungsfeld zwischen wissenschaftlichem Verstehen und alltäglicher Lebensrealität (Schlesier 1991: 1-2). Daraus entsteht eine Diskrepanz beider Lebenswelten, die es seitens des Forschenden oder Experten, innerhalb seiner Forschung, zu erklären gilt. Die Schwierigkeiten sieht Schlesier in der starren Struktur der Theorie und dem offenen Charakter der Praxis. Das vorhandene Wissen sollte flexibel im Feld angewendet werden, um emische Auslegungen begreifen zu können (Schlesier 1991: 1-7). Entscheidend ist, dass Verallgemeinerungen und vorherrschende „Theorien immer neu an der ethnographische(n) Realität zu prüfen und […] die jeweils emische Vorstellung […] zu erfassen" (Schlesier 1991: 2) sind. Theoretische Begrifflichkeiten sollten im Kontext kritisch beleuchtet und wenn nötig um die emische Perspektive erweitert werden.

Der Ethnologe muss sich, so Schlesier, darüber im Klaren sein, dass er gesellschaftliche Prozesse

auslöst und „zur Desintegration der Gesellschaft beiträgt oder ganz allgemein Spannungen schafft“ (Schlesier 1964: 131). Er beeinflusst durch seine Arbeit und seinen Eintritt in eine fremde Kultur die Situation und seine Umgebung (Schlesier 1964: 128). Der transkulturelle Austausch zwischen Forscher und Beforschenden kann somit das Feld prägen und einen positiven wie negativen Handlungsspielraum gewähren. Befindet sich der Ethnologe beispielsweise in einem Spannungsfeld zwischen einer lokalen Gruppe und der Regierung eines Staates, ist es nach Schlesier sinnvoll, beide Seiten über die Art und Weise des Aufenthaltes zu unterrichten. Eine klare Artikulation des eigenen Standpunktes ist wünschenswert, sollte aber dem Spannungsfeld angepasst werden (Schlesier 1964: 129).

Schlesier sieht in der Tätigkeit des kulturellen Kommunizieren und Vermittelns die wichtigste Aufgabe eines Ethnologen. In der Rolle des Kontaktpartners ist der Ethnologe in seinem Forschungsfeld kein Unbeteiligter. Als Kontaktpartner kann er die Kommunikation verschiedener Parteien verbessern, kulturelles Erbe dokumentieren und so gegebenenfalls wieder aufleben lassen, Erinnerungsprozesse der lokalen Kultur fördern und eigenes Wissen in die Kultur einbringen (Schlesier 1964: 134-135). Die Position als „Kontaktpartner“ befähigt den Ethnologen als Vermittler zu fungieren und positiven Einfluss zu haben. Schlesier nutzte seine Feldaufenthalte beispielsweise dazu, den Me’udana die politische Lage in Papua-Neuguinea kurz vor der Unabhängigkeit zu erklären und ihre Wünsche und Forderungen zu dokumentieren. Dieses Wissen übermittelte er ebenfalls an die



Abb. 8 Tonbandaufnahme für Radio Milne Bay in Liahane, Normanby Island, Erhard Schlesier, 1975, wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

zuständigen Regierungsinstanzen (Schlesier 1963: 725-729).

Schlesier folgend beeinflusst die Forschungs- und Sammlungsarbeit die Gesellschaft und Kultur,

was beispielsweise den gesellschaftlichen Wandel verstärken kann. Beim Ankauf von traditionsreichen Gegenständen entsteht für den Geber ein Verlust, der durch den Kauf neuerer Waren aus anderen kulturellen Kontexten ersetzt wird. Finanzielle Reize führen nach Schlesier zur Aufgabe von besonderen Gegenständen, was dann wiederum zu „Störungen in der ethnischen Einheit“ (Schlesier 1964: 132) führen könnte. Um dies zu verhindern, sei es nötig die Sammeltätigkeit in die ethnologische Arbeit einzubetten. Durch die Kenntnis der Kultur und der Menschen könnten negative Einwirkungen vermindert werden, wobei allerdings lokale Entscheidungsoptionen nicht durch den Ethnologen als Kontaktpartner oder Vermittler eingeschränkt werden sollten (Schlesier 1964: 133).

Die klare Verbindung von Theorie und Praxis, die Integration emischer Perspektiven sowie die Vertretung lokaler Interessen sprechen für Schlesiers modernes, aufgeklärtes Ethnologie- und Forschungsverständnis, das besonders vor dem Hintergrund seiner zeitlichen Einbettung bemerkenswert ist.

Entscheidend für Schlesier als Kontaktpartner und Vermittler und seine Forschungen war seine Zusammenarbeit mit Christopher Obedi Me'uyo, der aus Me'udana stammt. Während seiner beiden Feldaufenthalte arbeitete er mit Christopher zusammen. Er organisierte den Hausbau von Schlesiers Unterkünften und half ihm bei Übersetzungen sowie bei der Kontaktaufnahme zu anderen Me'udana (Schlesier 1982: 141-143). Christopher gewährte Schlesier den Eintritt in die Kultur der Me'udana und vermittelte ihm ein Verständnis der Lebensweise in dieser Region. Schlesier beschreibt diese Zusammenarbeit in seinen Feldnotizen wie folgt:

„Kurz: ich sehe wieder, was ich an Christopher in seiner Glanzzeit 1961/62 gehabt habe und auch jetzt noch an ihm habe, trotz der einen oder anderen Einschränkung aufgrund seines Alters. Nach wie vor und immer wieder muß ich feststellen, daß er hier der beste Mitarbeiter für einen Ethnologen ist, auch gegenwärtig“ (Schlesier 1994: 265-266).

Durch die Veröffentlichung seiner Tagebücher gewährte Schlesier einen sehr persönlichen Einblick in seinen Forscher- und Sammelalltag. Das Leiden, die gesundheitlichen Probleme, das Heimweh nach Frau und Kindern durchbricht das Konstrukt des rationalen Wissenschaftlers und gibt einen privaten Einblick in die Erfahrungen eines Menschen. Fehler, Misstrauen oder Wut werden deutlich dokumentiert und der Öffentlichkeit als erweiternde Erkenntnisquelle zur Verfügung gestellt. Kulturelle Unterschiede oder persönliche Abneigungen werden somit sichtbar und innerhalb der verschiedenen Rollen als Forscher, Sammler und Privatperson diskutiert:

„Ich denke heute viel über mein Verhältnis zu den Liahane und den Me'udana nach. Ich merke deutlich, daß es mir schwerer fällt als vor zwölf Jahren, mich in das Leben hier hineinzufinden und mich mit Leben, Dasein und Problemen der Me'udana zu identifizieren, die natürlich jetzt am Anfang spürbare Distanz zwischen ihnen und mir und zwischen mir und ihnen zu verringern, an überbrücken gar

nicht zu denken, daß ich unbewusst oder bewußt […] dazu neige, eine Distanz zu erhalten. Woran liegt das? Ist es nach einer Woche Wiederhiersein zu früh, darüber nachzudenken, ist es mein höheres Lebensalter, ist es die Erfahrung mit den Grenzen der Ethnologie […]. Mir ist es einfach unverständlich, warum sich hier die meisten Menschen nicht sauber halten können. Daß es geht, zeigen Christopher und seine größeren Kinder Anetti und Martin […]. Ich weiß, daß ich hier auf Dauer nicht leben könnte, ohne Änderung der Körperhygiene der Me'udana zumindest nicht. Aber es kommt Anderes hinzu. Ich weiß, daß man mir im Falle einer viel weiter gehenden Identifizierung mit den Liahane – unabhängig von den Problemen, die sich für die Arbeit ergeben würden - hier das Hemd über den Kopf ziehen würde. Die Wünsche sind so zahlreich, daß ich gleich den Kopfstand machen, alles Geld ausleeren und wieder abreisen könnte. Es muß die Distanz auch aus diesem Grunde da sein, ich kann nicht alles, was ich habe, sofort teilen, aufteilen, verteilen" (Schlesier 1994: 164:f).

Die Ehrlichkeit, das Distanzgefühl sowie die Abgrenzung, die Schlesier in diesen Zeilen ausdrückt, dokumentieren nicht nur seine persönliche Sichtweisen, sondern zeigen auch einen Ethnologen, der sich im Feld mit seinen Grenzen konfrontiert sieht. Schlesier beweist mit seinen Tagebüchern die Bereitschaft einer ständigen, ehrlichen Selbstreflexion. Die Einbindung dieser Erkenntnis in Forschung und auch Lehre stimuliert zur Änderung des deutschen Ethnologie-Verständnisses.

Lehren

Das Ende des Zweiten Weltkrieges brachte auch für die Ethnologie die Verwerfung alter Prinzipien der nationalsozialistischen Zeit und eine Öffnung gegenüber anderen theoretischen Überlegungen mit sich. Dieser Prozess beschäftigte die deutsche Ethnologie über einen langen Zeitraum. Für Schlesier war vor allem die British Social Anthropology von Bedeutung. Besonders die funktionalistischen Theorien von Bronislaw Malinowski eignete er sich schon während seiner Studienzeit an und verwendete deren Ansätze in seinen Arbeiten (Interview-Transkription nach Spilker 2008: 2).

Das Fach Ethnologie sah Schlesier in enger Verknüpfung von Forschung und Lehre. Die Aufgabe der Lehre lag für ihn in der Ausbildung des Nachwuchses für Universitäten und Museen. Dabei sollten die Forderungen der Studenten beachtet werden, und die Ausbildung sollte auf den Auslandaufenthalt vorbereiten. In seiner Lehre vermittelte Schlesier das enge Zusammenspiel von Theorie und Praxis, gestützt durch die in Gestalt von empirischem Datenmaterial bei Feldforsch-ungen gewonnenen und aus der „vergleichenden Bearbeitung der ethnologischen Quellen unter den verschiedensten Aspekten" (Schlesier 1973: 2-3) zustande gekommenen Ergebnisse. Nicht nur Wissenschaft und Feldforschung sah er im Verbund, sondern auch die unbedingte Zusammenarbeit der universitären Lehre und der Arbeit in einer Sammlung oder einem Museum. Diese Einsicht vermittelte er an seine Studenten weiter, führte Museumspraktika durch und beteiligte sie



Abb. 9 Schlesier im Presse-Gespräch, 1967, wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

an Ausstellungsvorbereitungen. Ein Beispiel dafür ist die im Jahre 1976 eröffnete Ausstellung ‚Papua-Neuguinea – Unabhängigkeit und kulturelles Erbe'. Die Ausstellung thematisierte, mit Fokus auf die Region Me'udana, die Veränderungen durch die Unabhängigkeit und die Problematik zwischen moderner und überlieferter Lebens- und Produktionsweise innerhalb der Gesellschaft. Sie zeichnete sich durch die studentische Mitarbeit und das Ausstellungsziel aus, ethnozentrische Vorurteile gegenüber fremden Kulturen abzubauen (GT 1976; RP 1977).

In den Zeiten der Lehrtätigkeit Schlesiers befand sich die Ethnologie in einem stetigen Wandel, in dem alte Theorien verworfen, neue Schwerpunkte und Forschungsziele formuliert wurden und die Frage nach der zukünftigen Existenz des Faches aufgeworfen wurde. Für Schlesier stand dabei immer außer Zweifel, dass die Ethnologie eine Wissenschaft von so hoher Bedeutung darstellt, die trotz einer allmählichen Auflösung von „Naturvölkern" bzw. „schriftlosen Völkern" weiterbestehen würde (Schlesier 1974: 71). Hierfür müssten aber die ethnologischen Methoden, Fragestellungen und Forschungen, die (zur Zeit Schlesiers) auf „Kleingruppen, die in ihrem Wir-Bewußtsein ethnisch gebunden sind" (Schlesier 1974: 72), durch neue Ansätze und Forschungsthematiken ergänzt und erweitert werden. Schlesier plädiert dafür, die Problematiken der Gegenwart als Forschungsthemen aufzunehmen und sie dementsprechend in die Lehre einzubinden. Die Unverzichtbarkeit des Faches begründet er wie folgt:

„Keine deutsche Universität kann auf ein Fach verzichten, das von seiner Struktur und von den Erfahrungen der ihm zugehörigen Wissenschaftler her wie kein anderes geeignet ist, Kulturen in ihren historischen Bedingungen und unterschiedlichen Wertvorstellungen darzustellen, Begegnungsschwierigkeiten zwischen den Angehörigen unterschiedlicher Kulturbereiche zu mildern und kulturelle Distanzen zu überbrücken" (Schlesier 1973: 4).

Um diesen Weg zu einer neuen Ethnologie zu finden und zu meistern, benötige die Disziplin eine Erweiterung der interdisziplinären Zusammenarbeit, die Verringerung des Personalmangels an den Universitäten und Museen, den Ausbau der finanziellen Unterstützung von empirischen Forschungen sowie die Repräsentation des Faches an jeder deutschen Hochschule (Schlesier 1973: 2-4,7).

Eine kritische Würdigung

Es ist auffällig, wie Schlesier für eine gleichwertige Kulturbetrachtung eintritt. Dies drückt sich nicht nur in seinen Forschungen und dem Umgang mit den Me'udana aus, sondern auch im Verständnis von der Ethnologie als einer über das Fremde aufklärenden Wissenschaft, die Kulturdifferenzen begreifen und auflösen kann. Schlesier vertritt zwar keine revolutionären neuen Ansichten in den wissenschaftlichen Diskursen seiner Zeit, beeindruckt aber im Unterschied zu vielen seiner Zeitgenossen durch Selbstreflexion und Hinterfragung seiner Person als Ethnologe und Forscher.

Seine Verdienste in der Ethnologie, besonders zu seiner Göttinger Schaffenszeit, liegen nicht nur im museologischen Bereich in Bezug auf den Ausbau der Sammlung, sondern in der Integration von Selbstreflexion, Eigenerfahrung und der Bedeutung der Forscherrolle in den Lehrbetrieb sowie in das Verständnis der damaligen Ethnologie. Die stete Bereitschaft, sich von alten Prinzipien zu lösen, ist in seinem Wirken besonders zu würdigen. Die Veröffentlichung seiner Tagebücher bewies, gerade in Hinblick auf die brisanten Diskussionen um die Tagebücher von Bronislaw Malinowski, der auf der benachbarten Inselgruppe, den Trobriand Inseln, geforscht hatte, Mut und Offenheit gegenüber eigenen Fehlern. Schlesier unterstreichet damit einmal mehr sein Verständnis der Ethnologie als Disziplin, die von Eigen- und Fremderfahrung lebt und deren Ausübung immer eine Lernbereitschaft gegenüber neuen Fremd-Erkenntnissen und kulturellen Veränderungen beinhalten sollte.

Verwendete Literatur

Göttinger Tageblatt/Göttinger Presse (GT/GP)
1976 Die Probleme von Papua-Neuguinea: eine Ausstellung im Städtischen Museum. GT, 29. September.

Interview mit Erhard Schlesier
2008 Durchführung: Dieter Haller. Electronic Document. <http://www.germananthropology.com/video-interview/interview-erhard-schlesier/82> [18.09.2014] Transkription: Claire Spilker. Electronic Document. <http://www.germananthropology.com/cms/media/uploads/4ddf90da8c3fe/interview_4e1f10307b42c.pdf> [18.09.2014] Editierung: Vincenz Kokot.

Mauss, Marcel
1968 Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Museum für Völkerkunde Hamburg
o.J. Geschichte. Electronic Document. <http://www.voelkerkundemuseum.com/42-0-Geschichte.html> [18.09.2014]

National Cultural Council
1980 The Me'udana: People of Papua New Guinea. Boroko: National Cultural Council.

Rheinische Post (RP)
1977 Ausstellung will auch Vorurteile abbauen:

Schau über die Papuas im Niederrheinischen Museum. 25. Februar.

Schlesier, Erhard
1963 Kulturwandel in Südost-Neuguinea: völkerkundliche Aspekte zur Beurteilung der Situation. Die Umschau 23: S. 725-729.

1964 Der Völkerkundler als Kontaktpartner: Erfahrungen in Neuguinea 1961/62. Sociologus: Zeitschrift für empirische Ethnosoziologie und Ethnopsychologie 104: S. 128-136.

1970 Me'udana (Südost-Neuguinea): Teil 1 Die soziale Struktur. Braunschweig: Albert Limbach.

1973 Ethnologie: allgemeine Situationsbeschreibung des Faches. Göttingen

1974 Überlegungen zur gegenwärtigen Lage der Ethnologie. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 104: S. 68-75.

1982 Abo'Agu Christopher Obedi Me'uyo: Eine Lebensgeschichte, aufgezeichnet in der Dobu-Sprache und übersetzt ins Deutsche. Sonderdruck

1983 Me'udana (Südost-Neuguinea): Teil 2 Das soziale Leben. Braunschweig: Albert Limbach.

1986 Eine ethnographische Sammlung aus Südost-Neuguinea. Göttingen: Ed. Herodot.

1991 Wege zum Verstehen einer matrilinearen Gesellschaft: Erfahrungen in Me'udana, PNG. Abschiedsvortrag, gehalten aus Anlaß der Emeritierung am 01.07.1991. Göttingen.

1994 Arbeits- und Tagebücher aus Me'udana. 1961/62 und 1974/75. Göttingen: Kinzel.

Gabentausch auf Normanby Island: zur kulturellen Praxis zeremonieller Beziehungen

Anna Charlotte Freya Grabow, Meret Hesse und Gundolf Krüger

Nach Grönland ist Neuguinea die zweitgrößte Insel der Welt. Seinem spitz zulaufendem südöstlichen Teil in nordöstlicher Richtung vorgelagert finden sich Inselgruppen, deren Bewohner in kleiner und größer verflochtenen sozialen Beziehungen stehen und die sich über unterschiedliche Formen des Gabentausches immer wieder begegnen. Das Leben dieser Menschen im südwestlichen Pazifik ist durch ein komplexes Gefüge streng regulierter Rituale des gegenseitigen Austausches von kulturellen Zeugnissen und zeremonieller Verteilung von Nahrung gekennzeichnet. So, wie Wertgegenstände, die den sozialen Status Einzelner steigern, als Gaben über verstreute Inselregionen großräumig zirkulieren, so dienen im vergleichsweise kleinräumigen Rahmen einzelner Ansiedlungen Feste zur Erinnerung an Verstorbene dazu, das Prestige der veranstaltenden Gruppe der Familie des Toten durch Nahrungsgaben zu steigern. Allianzen zwischen Personen und Gruppen entstehen dabei, können aber auch durch Eigennützigkeit in Mitleidenschaft gezogen werden.

In der Weise, wie der Ethnologe Bronislaw Malinowski das Gabentausch-System bereits in seinem Werk „Argonauts of the Western Pacific" für die Trobriand-Inseln aus dem Jahr 1922 dargestellt hat, begegnet man auch weiter südlich dieser kulturellen Praxis zur Anbahnung und zur Stabilisierung sozialer Beziehungen. Dort, auf der Insel Normanby, hat der zeremonielle Gabentausch, vor allem im Rahmen einer ausgeprägten Sepulkralkultur und im Rahmen des sogenannten *kula*-Tausches, eine zentrale Bedeutung für das soziale Leben. Rund zwanzig Weiler hat Erhard Schlesier während seiner Feldforschungen auf Normanby Island in den Jahren 1961/62 und 1974/75 besucht. Der Ort namens Me'udana mit seinen Bewohnern war sein Lebensmittelpunkt, ebenso hinsichtlich der Anknüpfung und der Festigung sozialer Beziehungen wie auch der Beobachtung der Menschen im Rahmen ihrer zeremoniellen Transaktionen. Die folgenden Ausführungen erstrecken sich auf die von Schlesier als konstituierend für die Generierung sozialer Beziehungen und Begegnungen erachteten Rahmenbedingungen und die charakteristischen Merkmale des auf Normanby Island praktizierten Gabentausches.

Soziale Beziehungen im Zeichen von Gartenbau und Pflanzenmagie

Normanby Island ist eine L-förmige Insel vulkanischen Ursprungs mit einer längs der Inseln verlaufenden Gebirgskette im Inneren. Sie befindet sich etwa 16 km nordöstlich des East Cape Neuguineas und gehört zur Milne Bay Province als Verwaltungsgebiet des seit 1975 selbständigen Staates Papua-Neuguinea. Die Insel ist geprägt durch eine Zweiteilung von hohen Bergen und Küste, welche sich in der dichotomischen Weltsicht der Bewohner von Normanby Island widerspiegelt.

Die überwiegend auf der östlichen und männlich gedachten Seite der Insel siedelnden Menschen haben ihre Weiler vornehmlich in Küstennähe an den unteren Hängen der Berge errichtet. Aufgrund der häufigen Regenfälle sind die Häuser etwa einen Meter über dem Boden gebaut und die Dächer der Häuser mit dichten Palmblättern gedeckt, denn speziell der Südosten von Normanby Island gehört zu den regenreichsten Gebieten der Region. Nur die etwas unterschiedliche Anzahl von Schlechtwetter- und Gutwetter-Tagen lässt die Teilung der „Jahreszeiten" in ‚Südostpassat' (eher schlechtes Wetter) und ‚Nordwestmonsun' (eher gutes Wetter) erkennen. Wetterwechsel innerhalb eines Tages oder der schnelle Wechsel von sonnigen zu regnerisch-nebligen Tagen herrschen das ganze Jahr über vor.



Abb. 10 Der Weiler Wedona auf Normanby Island im Nebelregen, Erhard Schlesier, 1975, wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

Als wichtige und dem Klima angepasste Anbaupflanze gilt der Yams. Er ist ebenso für die Ernährung wie auch für alle zeremoniellen Anlässe von großer Bedeutung. Sein Anbau ist im Unterschied zu anderen Pflanzen jahreszeitlich gebunden. Die Yamsknollen, nicht aber die Yamspflanzen, die von Natur aus männliche und weibliche Blütenstände aufweisen, werden in Me'udana als „männlich" und „weiblich" unterschieden: Die lang gewachsenen sind demnach „männlich", die rundgewachsenen hingegen „weiblich". Meist werden von einer Person „männliche" als auch „weibliche" Yamsknollen angebaut. Zu Festgaben werden allerdings besonders viele langgewachsene, also „männliche" Yamsknollen angestrebt, denn man weiß, dass sich bereits die Form der zugeschnittenen Yamsstecklinge in den zu erntenden Yamsknollen widerspiegelt.

Erhard Schlesier erfuhr in Gesprächen, dass 45 verschiedene Yamssorten in Me'udana zur Zeit seiner Forschungen unterschieden wurden. Davon werden 36 Sorten speziell bei Festen zum Gedenken an eine verstorbene Person bzw. bei einem Festessen nach der Trauerzeit gegeben; die anderen neun Yamssorten jedoch nicht.

Das Verhalten vor, während und nach einer Pflanzung von Yams folgt bestimmten Regeln und Vorschriften. Beispielsweise darf nach einer Pflanzung nicht mehr über das Feld gegangen werden und es müssen Ersatzpfade angelegt werden (Schlesier 1990: 19). Auch gibt es keine Verwertung menschlicher oder tierischer Exkremente als Dünger in der Pflanzung. Eine solche Praxis würde die Ernte und die Stecklinge über Jahre hinaus verderben. Gekoppelt an die Vorschriften unterschei-

det man in Me'udana fünf verschiedene Praktiken von Yams-Magie, denen unterschiedliche Materialien als Kommunikationsmittel (Blätter, Baumrinde, Liane), begleitet von magischen Sprüchen *oba* zugrunde liegen und von denen jeweils nur eine auf einer Pflanzung angewandt werden sollte. Diese jeweilige praktische Ausführung der Magie kann dabei nach eigenen Vorlieben ausgewählt werden:

1. *Bwasi siwasiwa*: Es wird ein Stein über dem Haufen der zum Auspflanzen bereitgelegten Stecklinge gewaschen und dabei besprochen, während das Wasser auf die Stecklinge herabtropft. Diese Steine befinden sich im individuellen Besitz, werden aber an *susu*-Angehörige (*susu*: Mutters Brust; Sippe) oder gute Freunde ausgeliehen, wenn diese sich bewährt haben. Die Steine entfalten ihre Wirksamkeit nur in Verbindung mit einem magischen Spruch und mit Wasser.

2. *Hegiyaso* (oder *ebaba*): Baumblätter werden in den Händen zerrieben und besprochen während sie mit Wasser begossen und ausgepresst werden, so dass das Wasser auf die auf einem Haufen liegenden Stecklinge tröpfelt.

3. *Daunahepa'i:* dieses durch *hegiyaso* behandelte Baumblattmaterial wird großen Yams-Stecklingen mit in das Pflanzloch gegeben.

4. Bei *hegiyaso* (oder *ebaba*) kann auch Baumrinde benutzt werden, die mit einer Muschelschale vom Baum abgeschabt und in den Händen weiter zerrieben wird; anschließend kann auch hier das *daunahepa'i* folgen.

5. *Matasipwa*: eine Liane wird mit einem *oba* besprochen, in Stücke geschnitten und dem Steckling beigegeben.

Bereits die Gewinnung von Blättern, Baumrinde oder Liane, die als magische Kommunikationsmittel dienen, ist ein geheimer Vorgang. Dieser findet seinen Ausdruck in der magischen Formel *ya oba tanoha* („ich fördere die Fruchtbarkeit in der Pflanzung und schütze die Stecklinge"). Jeder Beteiligte hält seine *oba* für wirkungsvoll und hält sie geheim. In den *oba* werden Hilfsgeister *mwedimwedi* angerufen, die ihre Stellung in den religiösen Vorstellungen von Me'udana zwischen den Menschen und den „Bewohnern unter der Erde" innehaben. Schlesier hat insgesamt 14 verschiedene *oba* dokumentiert (Schlesier 1990: 22-25). Die Informationen zum Thema *oba* erhielt er in seinem Hause in Me'udana von Christopher Obedi Me'uyo, seinem Schlüsselinformanten, wichtigstem Mitarbeiter und Übersetzer, der auch für die Interpretation und Analyse kultureller Repräsentationen und sozialer Beziehungen auf Normanby Island gesprächsweise von Schlesier immer mit einbezogen wurde (Schlesier 1982: 141-154; 1991: 1, 117). Schlesier musste versprechen, die Namen der Eigentümer der *oba* nicht zu nennen, denn nicht nur im lokalen Rahmen bei Totenerinnerungsfesten war

dies verboten. Umso mehr noch durften die geheimen *oba* niemals in die interinsularen Verbindungen des zeremoniellen Tausches bis zu Bewohnern anderer Siedlungsgebiete gelangen und dort offen gelegt werden, denn alle zeremoniellen Transaktionen mit den dortigen Tauschpartnern wurden immer auch begleitet von einem utilitären und möglichst auf Erfolg setzenden Tausch des Handelsgutes ‚Yams'.

Die Sago-Palme und ihre Bedeutung im sozialen Leben

Sagopalmen finden sich von Südasien bis nach Zentralmelanesien in verschiedenen Arten. Teils wachsen sie natürlich, teils von Menschen angepflanzt. Sie sind sowohl für die Ernährung als auch für das soziale Leben der Menschen in Bezug auf rituellen Nahrungsaustausch von großer Bedeutung. Art und Intensität der Sagonutzung in Neuguinea hängen dabei von den natürlichen Umweltvoraussetzungen im jeweiligen Siedlungsgebiet und dem gegenseitigen Einfluss von miteinander in Kontakt stehenden Ethnien zusammen (vgl. Raabe 1990: 21, 220-222, 253).

Das zu Mehl verarbeitete Mark der Sago-Palme ist auf Normanby Island besonders beliebt. Es bringt bei seiner Herstellung und beim Warentausch die Menschen aus dem Gebirge mit denen an der Küste, dort, wo sich die Sagosümpfe hauptsächlich nahe der Flussmündungen befinden, immer wieder in Kontakt und trägt so zur Festigung freundschaftlicher Verbindungen nicht unerheblich bei. Nahezu alle Menschen haben Zugang zu diesen Sagogebieten an der Küste, weil sie dort Verwandte haben. Sago-Areale sind Eigentum der verschiedenen Lineages (Familienverbände), selbst ausgepflanzte Palmen gelten noch als Individualeigentum und werden innerhalb der matrilinearen Verwandtengruppe *susu* vererbt.

Die Bewohner von Me'udana verarbeiten Sago hauptsächlich zwischen Februar und April, wenn die Pflanzung von Yams beendet ist und man auf die Yamsernte zu warten beginnt. Die Sagopalme sammelt in ihrem Stamm große Mengen an Stärke an und bildet erst nach langen Jahren Blüten und Früchte. Nach der Blütezeit und Fruchtbildung ist die Stärke verbraucht und der Stamm hohl und somit für die Sagogewinnung wertlos. Das bedeutet, dass der richtige Zeitpunkt für die Sagogewinnung kurz vor der Blütezeit ist. Zu diesem Zeitpunkt wird die Sagopalme gefällt, ihr Stamm längs aufgespalten und das Mark mit einem Sagohammer *yuwao* heraus gehämmert. In einem einfachen Prozess, das Kneten der Masse unter der Zugabe von Wasser sowie eines Pflanzenfasersiebs, wird die Stärke heraus geschwemmt.

Eine Sagopalme liefert, je nach Spezies und Zeitpunkt des Fällens, 100 bis 200 kg „nassen" Sago. Oft bedeutet das Wort „Sago" deshalb zugleich ganz allgemein „Nahrung" oder „essen". Nachdem die Sagopalme gefällt und die Rinde entfernt wurde, ist es Aufgabe der Männer, das Sago-Mark herauszuschlagen und zu waschen. Den Frauen ist lediglich erlaubt, das Sago-Mark von der Palme zu dem Waschplatz zu bringen, sowie die für die Einbündelung der Sagostärke benötigten Sagoblätter zu entrippen. Um das Sago haltbar zu machen, wird



Abb. 11 Sagogewinnung in Kelelogeya, Normanby Island, Erhard Schlesier, 1962, wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

es in Bündel gepackt und über einem heißen Feuer getrocknet. Sagobündel sind bei Verwandtenbesuchen und im festlichen Geschenkverkehr zwischen den Weilern sehr willkommen.

Bei der Sagogewinnung unterstützen sich *susu*-Angehörige untereinander. Auch unter Freunden unterschiedlicher *susu* wird geholfen. Hier erhalten die Helfer jedoch eine Abfindung, z. B. etwas Sago. Die Männer, die den Sago auswaschen, müssen einige Verhaltensregeln befolgen. So sollen sie ihre Frauen meiden, dürfen ihren Körper und ihre Hände nicht mit Kokosmilch einreiben und müssen sich nach jeder Mahlzeit die Hände waschen, damit der Sago nicht verdirbt. Mittels Zaubersprüchen versucht man außerdem, die Qualität und Quantität der Sagostärke zu steigern, v.a. in Hinblick darauf, dass das Sago-Mehl als Nahrungsvorrat und Handelsgut die oft weiten Reisen zu den Tauschpartnern auf anderen Inseln übersteht.

Betel: ein traditionelle Genussmittel für zu Hause und für die Reise

Heute eher rückläufig, war Betel als Genussmittel unter der Bevölkerung Südostasiens, des indischen Subkontinents und des westlichen Pazifiks weit verbreitet. Vor allem in seiner soziale Bindungen festigenden Funktion war der Betelbissen, für dessen stimulierende Wirkung das vom Kalkzusatz ausgelöste Alkaloid Arecolin der Arekanuss sorgt, in allen Schichten und bei beiden Geschlechtern Bestandteil des täglichen Lebens. Betelkauen wird als mildes Genussmittel betrachtet. Es reduziert Hungergefühle, erzeugt gute Stimmung und macht arbeitsfähiger. Außerdem regt Betel die Speichelproduktion an, verbessert den Mundgeruch, färbt aber zugleich die Zähne sowie den Speichel rot.

In Me'udana kauen auch heute noch viele Menschen Betel, Männer häufiger als Frauen. Die Arekapalmen *magi* sind jedoch hier nicht – wie anderswo – im Übermaß vorhanden, so dass die Betelnüsse aus anderen Gebieten mitgebracht werden und ein beliebtes Handelsgut sind. Die Are-

ka-Früchte werden mit dem Messer geöffnet, die Nüsse geteilt und zerkleinert und mit Blättern und Stängeln des Betelpfeffers *tewa* sowie mit gebranntem Kalk *yaguma* genossen. Zumeist besteht die Zusammensetzung des Betels aus einem in ein Blatt des Betelpfeffers (*Piper betel*) gewickelten Priems und den Scheiben der von der Betelpalme (*Areca catechu*) stammenden Nuss, die zusammen mit Kalk aus Korallen oder Muscheln und anderen Zutaten wie Tabak gekaut wird. Zur Aufbewahrung des Kalkes wurden früher Kalebassen und Bambusrohre benutzt. Betelkalk wurde entweder von Freunden und Verwandten an der Küste (als Geschenk, im Tauschhandel) bezogen oder bei gelegentlichen Besuchen an der Küste mit Freunden und Verwandten dort selbst bereitet. Eine kunstvolle Betelgarnitur war dabei immer Ausdruck des Wohlstandes seines Besitzers. Durch den europäischen Einfluss haben sich die Betelgeräte deutlich erkennbar verändert. Ausgediente Bleistifte wurden zur Zeit Schlesiers zunehmend als Betelspatel, Blechdosen anstelle von Kalebassen, Eisenstäbe als Betelstampfer im Alltag benutzt. Bei festlichen Anlässen indes sieht man bis heute häufig noch die traditionelle Betelgarnitur. Insbesondere die oft reich verzierten Betelspatel werden dann öffentlich zur Schau getragen. Nur wenige Kulturgüter wurden in der Zeit, als Erhard Schlesier auf Normanby Island forschte, im gesamten Inselraum Südost-Neuguineas noch so weitläufig verhandelt wie traditionell gefertigte Betelspatel. Wenn die Menschen von Me'udana Schlesier sagten, das Holz der Spatel käme von anderen Inselgruppen, wie den Trobriand-Inseln, die Spatel seien aber zuhause gefertigt worden, darf Schlesier folgend daraus nicht geschlossen werden, dass die Stilmerkmale der Ornamente originär von Normanby Island stammen mussten; denn die Entscheidung des Schnitzers solcher Spatel kann durchaus von Motiven, die er anderswo gesehen hatte und die ihm gefallen hatten, geleitet worden sein.

Die interinsularen und interethnischen Beziehungen bereits in vorkolonialer Zeit, intensiviert ab der Zeit des zunehmenden westlichen Warenimports seit 1890, hatten über einen mehr als hundertjährigen Transformationsprozess zu kulturellen Aneignungen dieses künstlerisch besonders geschätzten Gegenstandes mit originellen formgebenden Ausprägungen und damit einhergehenden gegenseitigen Beeinflussungen bei der Ornamentierung im gesamten Raum von Südost-Neuguinea geführt (Schlesier 1986: 25-30).

Eine wichtige gesellschaftliche Rolle spielte Betel früher vor allem als Opfer- und Friedensgabe. Aufgrund seiner Fruchtbarkeitssymbolik war die Betelnuss auch für die Brautschau und die Heirat von großer Bedeutung. Nicht zuletzt begründete sich der religiöse Bezug des Betelkauens in zahlreichen Mythen (vgl. Raabe 1990: 184-188), denen zufolge die Entstehung des Menschen aus einer Betelpalme oder die Entstehung der Betelpalme selbst einem mythischen Heroen zugeschrieben wurde.

Auch wenn infolge des westlichen Einflusses heute das Tabakrauchen allgemein verbreitet ist, hat das Betelkauen zu den verschiedensten Anlässen, bei der Gartenarbeit ebenso wie beim Festessen oder auf den langen Kanureisen zu Tausch-

Partnern auf anderen Inseln noch eine sozial integrative Funktion. Betel ist kurzum ein symbolischer Ausdruck von Geselligkeit im Insel-Alltag wie auch in den großräumigen Zusammenhängen sozialer Begegnungen von Insel zu Insel geblieben.

„Wer gibt, gewinnt – wer behält, verliert": der *kula*-Tausch

„The Kula is a form of exchange, of extensive, inter-tribal character, it is carried on by communities inhabiting a wide ring of islands…Every movement of the Kula articles, every detail of the transactions is fixed and regulated by a set of traditional rules and conventions, and some acts of the Kula are accompanied by an elaborate magical ritual and public ceremonies" (Malinowski 1922: 81).

Geld dient in unserem Wirtschaftssystem zur Bezahlung von Gütern und Dienstleistungen. Neben dieser ökonomischen Funktion gibt es auch kulturspezifische Gründe für den Umgang mit Geld bzw. geldähnlichen Wertmessern: Diese können sich in dem Bedürfnis nach gesellschaftlicher Auszeichnung, Rangerhöhung und Prestigegewinn widerspiegeln. Ein Beispiel für eine solche Praxis vorrangig kulturell determinierter Transaktionen mit Wertmessern ist der *kula*-Tausch. Von rituellen Praktiken und öffentlichen Zeremonien begleitet ist *kula* ein formalisiertes Tauschsystem, bei dem Wertobjekte innerhalb einer *kula*-Gemeinschaft bzw. zwischen benachbarten Inselgemeinschaften zirkulieren. Basierend auf dem Prinzip von Gabe und Gegengabe ist der *kula*-Tausch so gesehen ein Gefüge von sozialen Prozessen mit



Abb. 12 A Halskette *bagi,* wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie



Abb. 12 B Oberarmringe *mwali,* Ethnologische Sammlung, Harry Haase, 1991, wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

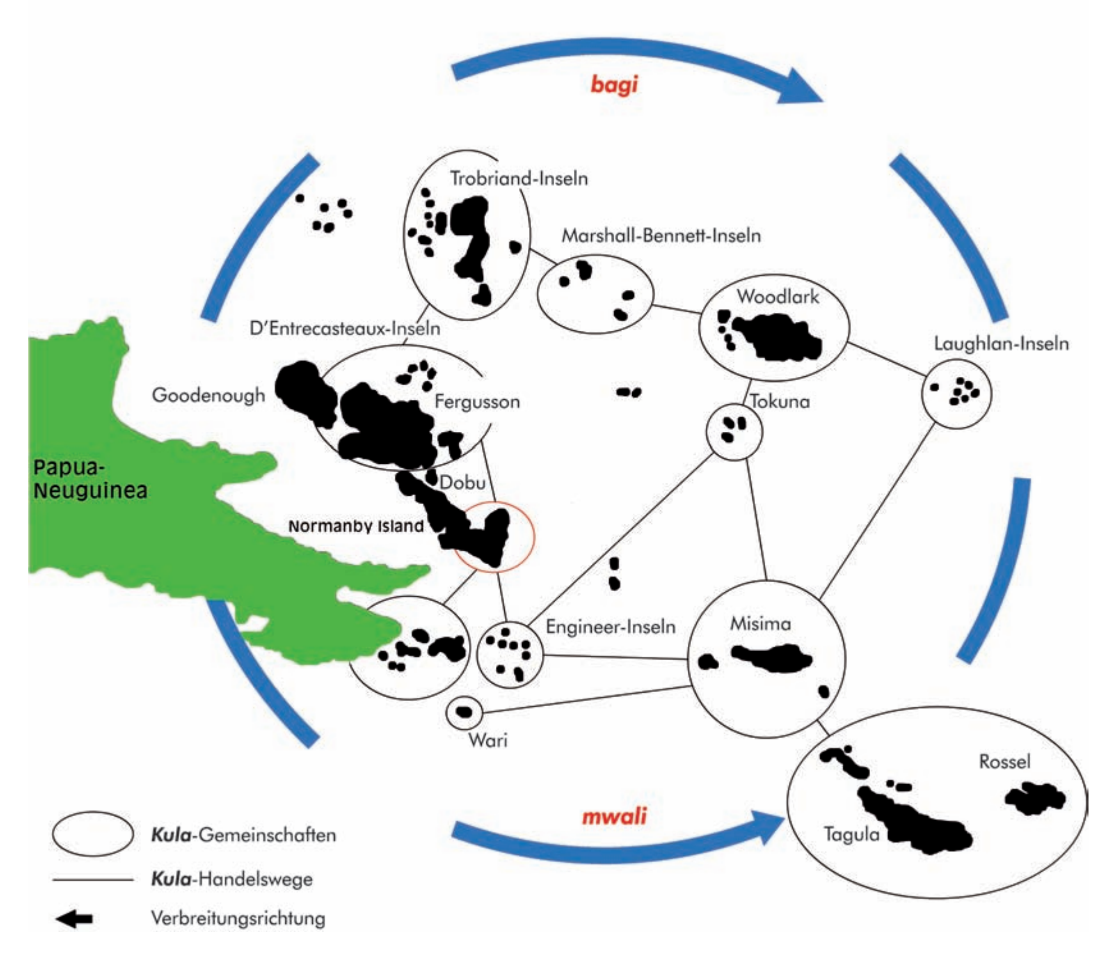


Abb. 12 C *Kula*-Karte, Harry Haase, 1998.

dem Ziel der Warenzirkulation und des zeremoniellen Tauschens, dem man in der gesamten Inselwelt südöstlich von Neuguinea begegnet und dessen Verbreitungsgebiet im englischsprachigen Raum zusammenfassend als Massim-Region bezeichnet wird (vgl. Leach 1983). Die Transaktionen verlaufen nach dem Motto: „Wer gibt, gewinnt – wer behält, verliert".

Getauscht werden auf Normanby Island zum einen Halsschmuck und zum anderen Armringe, die jeweils in entgegengesetzter Richtung aller am *kula* beteiligten Inseln die Runde machen. Im Uhrzeigersinn wandern Halsketten, die *bagi* (bzw. *souvala*) heißen. Im gegenläufigen Sinne werden Oberarmringe getauscht, die den Namen *mwali* tragen. Die *bagi*, die aus langen Schnüren aneinander geketteter Klappmuschelscheiben bestehen, werden im Süden der weitläufigen Inselregion gefertigt, während die *mwali*, welche aus der abgeschlagenen Basis von Kegelschnecken geschliffen sind, im Norden hergestellt werden. Als besonders kostbar gelten Armringe von großem Gewicht und Durchmesser. Rötliche Streifen auf dem Mittelstück der Armreifen erhöhen zusätzlich ihren Wert. Bei den Halsketten kommt es vor allem auf ihre Länge und die Ebenmäßigkeit bzw. Dünne der Muschelplättchen an, die eine möglichst intensive Rottönung aufweisen sollten.

Die Wertbeimessung richtet sich insgesamt nach Material und Gewicht sowie Alter, Größe und Geschichte der Objekte. Ihre Wertschätzung als Tauschobjekte behalten sie nur, solange sie innerhalb des *kula* zirkulieren. Außerhalb des *kula* werden sie als Brustschmuck *dona* getragen.

Getauscht wird beim *kula* mit festen Partnern, immer der Devise folgend: einmal im *kula*, immer im *kula*! Entsprechende Beziehungen der Tauschpartner dauern daher ein Leben lang. Zwar können neue Partnerschaften geknüpft, alte aber niemals wieder gelöst werden. Häufig werden sie sogar vererbt, indem zum Beispiel der Sohn Verpflichtungen seines Vaters übernimmt, ausgleicht und damit fortführt. Die Verpflichtung auf Gegenseitigkeit (Reziprozität) ist das Grundprinzip des Tauschens und stützt sich auf das Interaktionsmuster im Sinne von Geben, Nehmen und Erwidern.

Die Gabe eines Stückes einer bestimmten Wertkategorie erfordert immer eine gleichrangige Gegengabe. Es liegt in der Natur dieses Tauschsystems, dass die einzelnen Wertmesser dabei eines Tages wieder an ihre Ursprungsorte zurückkommen, von denen aus sie zuerst verhandelt wurden. Die Objekte erhalten dabei je nach Alter, die daran geknüpfte Geschichte ihres Umlaufs und die damit verbundenen Namen ihrer zeitweiligen Besitzer ihren ganz besonderen sozialen Wert. Die Schmuckstücke werden also durch ihre Zirkulation und den damit verbundenen Besitzerwechsel erst wirklich wertvoll. Viele Tauschpartner, Stücke ranghoher Männer vorübergehend im Besitz gehabt zu haben und die Geschichte der *kula*-Gegenstände zu kennen, erhöhen das Prestige (Lang 2010: 184ff).

Neben den wechselseitigen Verpflichtungen entsteht durch den *kula*-Tausch aber auch ein soziales Netzwerk aus gegenseitigem Vertrauen, Gastfreundschaft, Schutz und Beistand. Etwa zwanzig Dorfgruppen mit mehreren tausend Menschen sind am *kula*, in dem gleichzeitig meh-

rere tausend Objekte zirkulieren, beteiligt. Ein Teilnehmer kann, wie bereits angedeutet, mehrere Tauschpartner haben, so dass er zu bestimmten Zeiten gegenüber mehreren Menschen zugleich Schuldner und Gläubiger ist. Der Ausgleich zwischen zwei Partnern kann erst nach Jahren erfolgen, denn nicht Geben und Zurückgeben in einem Zuge, sondern der Tausch in einem komplizierten Handlungsablauf mit vielen Zwischengaben schafft soziale Beziehungen. Mit den Reisen hängen aber durchaus auch ökonomische Interessen zusammen. Denn während die Tauschpartner ihre kostbaren Stücke zur Schau stellen, handeln andere Mitglieder der Expedition mit Yams, Sagomehl, Fisch und Gebrauchsgegenständen.

Mwali und *bagi*, die nicht mehr im *kula*-Tausch zirkulieren, dienen als Schmuck oder als Entgelt zur Anerkennung von Arbeitsleistungen beim Bootsbau. Bei der Herstellung der Objekte wird heutzutage nicht mehr ausschließlich auf traditionelle Elemente zurückgegriffen. Bei der Verzierung der Stücke werden oft europäische Glasperlen verwendet.

Vorrangig geht es beim *kula* um die Aufrechterhaltung der sozialen Beziehungen der Tauschpartner, nicht um ökonomischen Gewinn. Insofern birgt dieses zeremonielle Tauschsystem einen stark kommunikativen, sozial integrativen und friedenstabilisierenden Charakter, den Lang (2010: 177) als „sozialer Tausch und Vertrauen" klassifiziert.

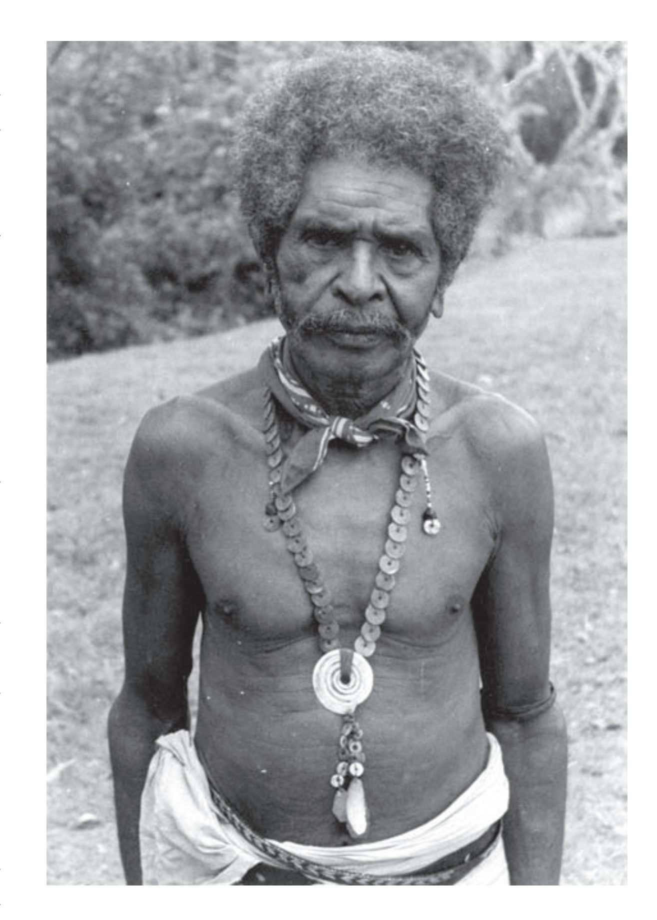


Abb. 12 D Brustschmuck *dona*, erworben von Igeigelele, Erhard Schlesier, 1962, Ethnologische Sammlung, wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

Tod, Trauer & Bestattung: die Sepulkralkultur im Spiegel sozialer Verflechtungen

Tod, Trauer und Bestattung spielen in jedem kulturellen Umfeld eine gesonderte Rolle. Vielen Kulturen gemein ist, dass ein Todesfall die Beziehungen einer Gemeinschaft stärkt bzw. im Stande sein kann, sie zu stärken. Der jeweils betroffenen Gemeinschaft geht es in der Regel darum, im Rahmen einer Bestattung für den Verstorbenen einen letzten Ruheort für eine würdevolle Erinnerung zu schaffen und zu erhalten (vgl. Heller 2007: 10f).

Auf Normanby Island werden auch heute noch Tod, Trauer und Bestattung als Bestandteil einer lebendigen und öffentlichen Sepulkralkultur begriffen, die alle Bewohner eines Weilers und auch benachbarte Siedlungen mit einschließt, ähnlich, wie wir es auch bei uns zum Beispiel aus alpenländischen Gebieten kennen. Dabei gilt es in Me'udana verschiedene Arten der Trauer, der Bestattung und des Gedenkens der Toten zu unterscheiden. Angenommen, jemand stirbt einen „schlimmen Tod" im Sinne einer unerklärlichen, übernatürlichen bzw. durch Krankheit erfolgten Todesursache, so zieht dies andere Rituale und Gedenkfeiern nach sich als bei einem natürlichem Tod (Schlesier 1983: 126f).

Trauer wird geteilt und durch bestimmte Zeichen verdeutlicht. Durch Zugehörigkeit zu einer Trauergemeinschaft werden bestimmte Aufgaben und Beziehungen zu dem Toten definiert. Die Gemeinschaft wird anhand der Handlinien der linken oder rechten Hand identifiziert. Trauergemeinschaften können eine dauerhafte Beziehung zweier Sippen als größeren Familienverbänden garantieren, welche auch den Toten im Jenseits einbezieht. Solche Trauergemeinschaften werden als *bu'u* bezeichnet (Schlesier 1983: 27): Zum Zeichen der Trauer, tragen Witwer und Witwen ein *wausa*. Dies ist ein Trauerband, welches aus bestimmten Pflanzenfasern *malawa* geflochten und um den Hals getragen wird. Diese Trauerbänder werden bis zu dem sogenannten *bwabwale*-Fest getragen und mit der bei diesem Fest vollzogenen Aufhebung der Trauertabus abgeschnitten. Neben Trauerbändern gibt es auch Trauerröcke, die beim *bwabwale* später gekürzt werden. Ein weiteres Zeichen der Trauer, drückt sich im Verhalten der Hinterbliebenen aus. Witwen oder Witwer nehmen selbst nicht an der Bestattung teil und dürfen ihr Haus während einer Bestattungszeremonie, außer zur Verrichtung der Notdurft, nicht verlassen. Unter den engsten Angehörigen wird sich nicht gewaschen, die Haare werden weder gekämmt noch geschnitten, es wird keine wohlschmeckende Nahrung zu sich genommen und die Trauernden dürfen nicht laut sprechen. Während der Trauer wird, neben der Vernachlässigung der Körperpflege, der Körper mit schwarzer Farbe gefärbt. Witwer und Witwen unterliegen speziellen Ortstabus. Sie dürfen dann den Weiler der Sippe des Verstorbenen nicht betreten.

Für die Bestattung werden die Toten zunächst an Häusern aufgebahrt, sofern diese keine „Weinplätze" (Schlesier 1983: 142) sind: Solche Plätze bezeichnen Orte, an denen bereits jemand verstorben ist. Dabei wird der *heholowa*-Ritus vollzogen, bei der der Trauergemeinde Kokosmilch auf Haar, Rücken und Nacken gespritzt wird. Danach erfolgt die

Beisetzung. Der Tote wird in seinem Grab auf eine Matte gelegt, welche den Kontakt zur Erde ausschließt. Mit einer weiteren Matte wird der Verstorbene verhüllt und mit Pflöcken befestigt. Stöcke überdecken das ovale Grab, und eine zusätzliche Matte wird über diesen Stöcken ausgebreitet, über die wiederum Erde geworfen wird. Der Tote darf dabei nicht mit der Erde in Berührung kommen. Zum Abschluss wird gemeinsam gesungen. Diese Gesänge werden als *doyoga* oder *do'e* bezeichnet. Nach einem Jahr wird der Leichnam aus seinem Grab geholt und der Schädel abgetrennt, gesäubert, verziert und anschließend zum Schädelplatz gebracht, wo die Schädel der Ahnen aufbewahrt werden (vgl. Schlesier 1983: 142-145).

Die Me'udana halten anschließend zu Ehren ihrer Verstorbenen Feste ab. Diese bewirken eine Erneuerung und Stärkung der in ihrer sozialen Beziehungen verflochtenen Gesamt-Gemeinschaft. Sie dienen zunächst der bereits erwähnten Tabuaufhebung *bwabwale* und später der Ehrung und Erinnerung der Toten *sagali* (Schlesier 1983: 141-162).



Abb. 13 A Tragweise des Trauerbandes *wausa,* wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

Das *bwabwale*-Fest hebt die Trauertabus der Witwer bzw. Witwen nach dem Tod des Ehepartners auf. Ein solches Fest wird immer von der Familie der/des Überlebenden abgehalten und im Weiler der Familie des Verstorbenen veranstaltet. Ein Großteil

des eingelagerten Yams wird zum *bwabwale* aus dem Haus herausgetragen und öffentlich gestapelt. Einige Tage vor dem Fest werden Taro-Brei, Kokosnüsse und Fleisch zubereitet. In der Nacht vor dem Festtag wird gesungen, Fremde dürfen ebenfalls mitsingen. Als Zeichen der Aufhebung der Trauerzeit dürfen Frauen den Trauerrock kürzen und das Trauerband abnehmen. Anschließend werden der Witwe bzw. dem Witwer die Haare geschnitten und es darf sich wieder gereinigt werden. Der öffentlich zur Schau gestellte Yams wird dann im Tanz verwendet: Die Männer singen und die Frauen tanzen, mit den Yamsknollen behängt, um die Männer herum. Nach diesem *hewali*-Tanz setzt sich die Witwe bzw. der Witwer auf die auf der Erde liegenden Yamsknollen und beendet mit einem Essen aus den oben genannten Zutaten das *bwabwale*-Fest. Verwitwete dürfen anschließend wieder heiraten, was vorher nicht erlaubt war (vgl. Schlesier 1983: 204).

Dem *bwabwale*-Fest folgt häufig später ein Fest zur Ehrung eines oder mehrerer Verstorbenen, das auch im Sinne eines Verdienstfestes bzw. Nahrungsverteilungsfestes gefeiert wird und die Namen *sagali*, manchmal auch *guyai*, trägt (übersetzt: verteilen, weggeben, verschenken) (Schlesier 1983: 221).

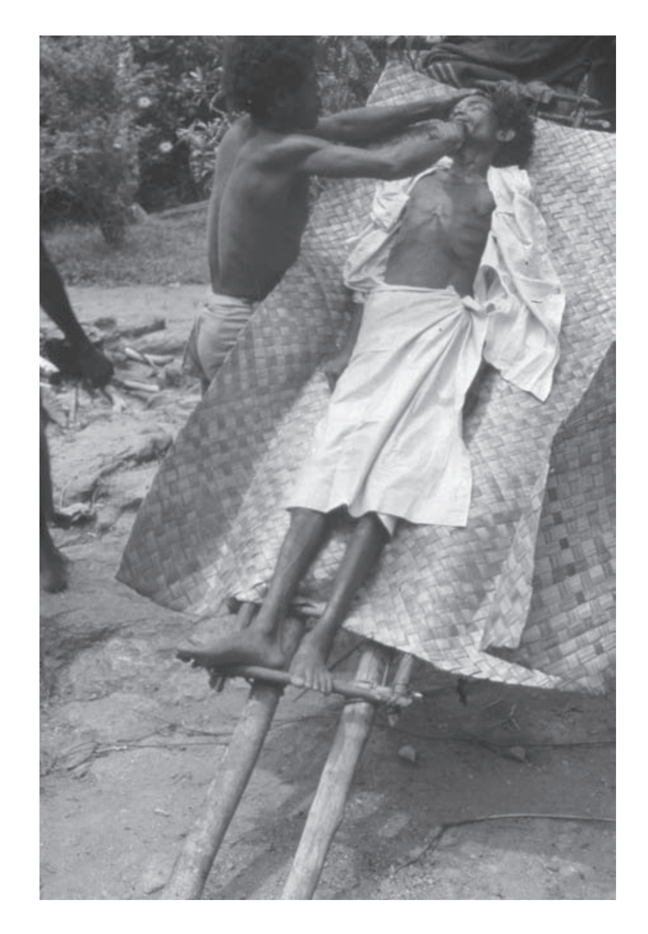


Abb. 13 B Der Tote wird rasiert, wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

Der sagali-Festzyklus und die Verpflichtung auf Gegenseitigkeit

Ähnlich wie der *kula*-Tausch wird auch der *sagali*-Festzyklus von Normanby Island vom Prinzip der Verpflichtung auf Gegenseitigkeit (Reziprozität)

bestimmt. Dieser Festtyp ist in der Ethnologie unter Begriffen wie „Geschenkfest“, „Verdienstfest“, „Rangerhöhungsfest“ oder „Totenerinnerungsfest“, die zugleich seine Variationsbreite andeuten, bekannt geworden. Eine genauere Kenntnis über die Durchführung dieses Festes auf Normanby Island geht allein auf Erhard Schlesier und seine Forschungen zurück.

Ein wichtiges Motiv für die Durchführung solcher Feste ist der Gewinn von Prestige. Es kennzeichnet bereits die Planung eines Festes: Das Wagnis, große materielle Belastungen auf sich zu nehmen und die eingegangenen Verpflichtungen großzügig und in angemessener Zeit abzugelten, bilden den Auftakt für das Bemühen um Prestige-Erwerb. Auch die Rednergabe ist von großer Bedeutung für die Hebung des sozialen Ansehens, nämlich Überzeugungskraft gegenüber den Angehörigen zu zeigen, wenn es darum geht, genügend Unterstützung für das Fest zu bekommen. Ferner mehrt auch die Beherrschung von Trommelrhythmen und Tänzen sowie der Besitz von wertvollem Schmuck und wirksame Magie das Prestige. Wird das *sagali* als Totenerinnerungsfest gefeiert, muss vorher eine bestimmte Zeit der Trauertabus mit einem Abschlussfest vorangegangen sein. Das *sagali* wird dabei nicht unbedingt für einen einzelnen Toten veranstaltet. In seiner Funktion ähnelt es den bei uns bekannten Gedenk- und Trauertagen, wie dem Totensonntag oder Allerseelen. Das Fest wird, wie bereits betont, gelegentlich für mehrere Ahnen gleichzeitig durchgeführt und mit deren Angehörigen gemeinsam gefeiert. Abhängig ist dies vom Prestige des/der Verstorbenen zu Lebzeiten, dem Prestige der Veranstalter und deren Verwandten: Als Voraussetzung gilt, dass man ihrer wirtschaftlichen Stärke vertrauen kann und sie deshalb unterstützt. Auch die Yamsernte des jeweiligen Jahres ist entscheidend: Wenn die Erträge gering sind, kann das *sagali* verschoben werden.

Wird das *sagali* offiziell angekündigt, beginnt der über mehrere Monate ablaufende Festzyklus. Die gereinigten und geschmückten Schädel werden für das *sagali* vom Schädelplatz geholt (Schlesier 1983: 163-184) und zur Ahnenverehrung präsentiert. Dazu gehören auch die Yams- und Schweinegaben der Angehörigen an den Festgeber. Die angesammelten Güter bleiben jedoch nicht im Besitz des Festgebers, sondern werden sofort wieder an einen weiteren Angehörigenkreis verteilt. In hellen Mondnächten werden in dieser Phase des Festzyklus zeremonielle Tänze abgehalten. Es folgt ein Zwischenfest, welches mit einem Trommeltanz beendet wird. Hierbei werden große Mengen gekochter Nahrung zwischen den Beteiligten verteilt und gegessen.



Abb. 14 Didiwaya'u kocht in Kwakwamoa Tarobrei, Erhard Schlesier, 1975, wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

Kurz vor dem *sagali*-Tag wird der Fest-Weiler zum Schutz des dort eintreffenden Yams magisch gesperrt. Dieser Vorgang ist ebenfalls wieder mit einem zeremoniellen Nahrungsaustausch verbunden. Danach wird eine Festplattform errichtet, auf der die gesammelte Nahrung später platziert und zur Schau gestellt wird. Der dann folgende *sagali*-Tag ist schließlich der Höhepunkt und Abschluss des Festzyklus zugleich. Es werden verschiedene Tänze nach bestimmter Ordnung getanzt und getrommelt. Die Festkleidung besteht bei den Frauen aus mehrfarbigen Faserröcken, bei den Männern aus Durchziehschurzen, Gesichtsbemalung, Nasenkeil und Tanzwedel. Im Haar werden Schmuckkämme, Federn und Blumen getragen, die allerdings auch sonst zum alltäglichen Schmuck gehören. Die Frauen tanzen zu den eigens für das *sagali* hergestellten Trommeln, die von den Männern geschlagen werden. Danach folgt die Verteilung der riesigen Nahrungsmengen auf genau festgelegte Weise, ohne Listen, aber mit genauer Kenntnis aller Namen und Ränge der vielen Angehörigen und der mehrere hundert Menschen zählenden Festgemeinde.

Das *sagali* weist soziale und strukturelle Ähnlichkeiten mit dem *kula* auf, jedoch ist der *kula* in Me'udana nicht so ausgeprägt wie auf anderen Inseln im südöstlichen Raum von Neuguinea. Diese Tatsache begründet sich vermutlich durch eine während der Kolonialzeit erfolgte Umsiedlung von der Küste etwas weiter ins Landesinnere. Generell lässt sich für die gesamte Region festhalten, dass dort, wo der *kula*-Tausch sehr ausgeprägt ist, die Totenerinnerung im Sinne einer bloßen Nahrungsverteilung etwas in den Hintergrund tritt und festlich weniger verankert ist. Vice versa wird dort, wo der *kula*-Tausch weniger von Bedeutung ist, das *sagali* als ein eigenständiger Festzyklus öffentlich stärker beworben (Schlesier 1983: 249).

Sagali und *kula* dienen in jedem Fall der Pflege transkultureller Begegnungen und interethnischer Beziehungen. Bis heute wird das begehrte Zeremonialgeld beim *kula* zum einen auf traditionelle Weise getauscht, zum anderen aber auch im Internet erworben und für transnationale Tauschaktionen verwendet. Einhergehend mit den technischen Möglichkeiten der heutigen globalen Kommunikation und Vernetzung stellt *kula* für viele der daran beteiligten Akteure so einen neuartigen Prozess des gesellschaftlichen Austausches dar (vgl. Kühling 2012: 320).

Verwendete Literatur

Heller, Birgit u. Franz Winter (Hg.):
2007 Tod und Ritual: Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne. Wien: LIT-Verlag.

Leach, Jerry w. & Edmund Leach (Hg.):
1983 The Kula: New Perspectives on Massim Exchange. NY: Cambridge University Press.

Kühling, Susanne:
2012 They Spear, Hit Again, Bite, Get Engaged and Sometimes Marry: Revisiting the Gendering of Kula Shell. *Anthropologica* 54 (2): S. 319-332. CBCA Reference & Current Events.

Lang, Hartmut
2010 Systeme der Wirtschaftsethnologie. Eine Einführung. Berlin: Reimer.

Malinowski, Bronislaw
1922 Argonauts of the Western Pacific: An Account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesia New Guinea. London: Routledge.

Raabe, Eva
1990 Sagonutzung auf Neuguinea: ein methodologischer Beitrag zur Siedlungsgeschichte Melanesiens. Göttingen: Ed. RE.

Schlesier, Erhard
1970 Me'udana (Südost-Neuguinea), Teil 1: Die Soziale Struktur. Braunschweig: Limbach.

1982 Abo'Agu Christopher Obedi Me'Uyo: eine Lebensgeschichte. Aufgezeichnet in der Dobu-Sprache und übersetzt ins Deutsche. Gava: Studien zu austronesischen Sprachen und Kulturen 17: S. 141-154. Berlin: Reimer.

1983 Me'udana (Südost-Neuguinea), Teil 2: Das soziale Leben. Berlin: Reimer.

1986 Eine ethnographische Sammlung aus Südost-Neuguinea. Göttingen: Ed. Herodot

1990 Das Verhalten in einer Pflanzung. In: Erhard Schlesier (Hg.), Ethnographische Miszellen zur Wirtschaftsführung der Me'udana (Normanby Island, Milne Bay Province, Papua Neuguinea). S.19. Göttingen: Institut und Sammlung für Völkerkunde der Universität zu Göttingen.

1991 Arbeitsmaterialien und Notizen zum Kulturwandel in Me'udana, M.B.P., Papua Neuguinea. Göttingen: Institut und Sammlung für Völkerkunde der Universität.

1994 Arbeits- und Tagebücher aus Me'udana 1961/62 und 1974/75. Göttingen: Kinzel.

Austronesisches Wertedenken und zeremonieller Gabentausch

Susanne Kühling

Das Geben und Nehmen von Wertobjekten und Dienstleistungen ohne Entgelt findet sich überall, wo Menschen zusammenleben. Stets gilt es, die Wertigkeiten abzuwägen, um eine angemessene Gegengabe zu der jeweils passenden Gelegenheit zu leisten. Insofern ist Gabentausch eine anthropologische Konstante.

Dabei gelten kulturspezifische Regeln, die oft durch die Bezeichnung der Gabe vorgegeben sind: Ein ‚Geburtstagsgeschenk' wird reziprok zu den jeweiligen Jahresfesten der Tauschpartner fällig, ein ‚Blumenstrauß' beim *rendez-vous* erfordert hingegen keine Gegengabe, nur ein erfreutes Lächeln und ein Dankeschön. Dies erscheint profan, denn wir wissen zumeist, ob man mit einer gleichwertigen oder gleichartigen Gegengabe reagieren muss, ob etwa ein Buchgeschenk mit einem anderen Buch oder mit demselben Titel ausgeglichen werden sollte. Dabei sind wir bemüht, den rechten Ton zu treffen, weder als schäbig noch als angeberhaft zu erscheinen, denn Gabentausch ist eng mit moralischen Werten verbunden. Hier finden sich kulturelle Unterschiede, die von Ethnologen untersucht und beschrieben werden, um den *homo oeconomicus* besser zu verstehen. Das Geben und Nehmen ist jeweils ein sozialer Akt, wie bereits der Soziologe und Ethnologe Marcel Mauss betonte (1923-24). Ob auf einer Gartenparty oder im unbezahlten Berufspraktikum, Gaben zeigen und verdeutlichen

die Hierarchien innerhalb der Gesellschaft, basieren auf geteilten moralischen Vorstellungen von Reziprozität, und ermöglichen Rückschlüsse auf die Persönlichkeiten der Handelnden.

In den traditionellen Wertvorstellungen der Menschen in Ozeanien, deren Vorfahren vor viertausend Jahren aus dem südostasiatischen Raum kommend als erste Bevölkerungsgruppen die weit verstreuten Inselwelten von Melanesien, Mikronesien und Polynesien besiedelten und die in der Ethnologie gesamthaft als Austronesier bezeichnet werden, gilt es bis heute als ein Zeichen von schlechtem Charakter, wenn jemand Besitz anhäuft und egoistisch nutzt. Die vielen Gelegenheiten für das Weitergeben von Objekten zeigen die gesellschaftliche Bedeutung, die dem Gabentausch beigemessen wird. Das Spektrum des Gabentausches ist komplex; es reicht von kleinen Liebesgaben und Hilfe bei schweren oder unangenehmen Aufgaben bis zu formalisierten Geschenken und machtvollen Ausstellungen von Reichtum in großen zeremoniellen Verteilungsfesten. Überall in der Welt gibt es Dinge und Tätigkeiten, denen ein besonders hoher Wert zugesprochen wird.

Ein gewisser Spielraum in der Art der Gegengabe zeigt, wie geizig, freigebig, unvorsichtig, inkompetent oder berechnend sich die Akteure verhalten. Man fragt sich, ob wahre Verbundenheit oder nur Verpflichtung zu einer Gabe geführt hat und manchmal ist man hierzulande erbost, wenn ein Geburtstagsgruß ausbleibt oder ein Geschenk unangemessen klein ausfällt. Ein unbezahlt arbeitender Praktikant erwartet, etwas zu lernen und abschließend ein Zeugnis zu erhalten. Sprichwörter und Lehrsätze binden die Suche nach passenden Gegengaben in die kulturelle Landschaft ein: Unverdiente Gaben sind oft „wie gewonnen so zerronnen“ und bei selbstsüchtigen Menschen sollte man vorsichtig sein, denn „gibt man den kleinen Finger nehmen sie die ganze Hand“.

Die ethnographischen Studien von Erhard Schlesier und vielen anderen zeigen, dass der austronesische Gabentausch, so exotisch er auf den ersten Blick erscheinen mag, wie auch anderswo als soziales Korrektiv, als Mittel zur Vernetzung, und als menschliche Herausforderung wirkt und keineswegs eine ‚primitive Vorform‘ unserer globalen Marktwirtschaft ist. Oft machen es sich die Menschen nicht bewusst, aber durch das ubiquitäre Geben und Nehmen pflegen wir unsere Netzwerke und positionieren uns darin. Die jeweilig kulturell angemessene Art des Gabentausches erscheint uns als logisch und moralisch angemessen. Das Anhäufen und Zurschaustellen von Wertobjekten, etwa von Autos, Gemälden, oder Hausfassaden, ist bei uns normal. Solch Verhalten erscheint einem Austronesier hingegen fremd und schockierend.

Anhand systematischer Beobachtung über einen langen Zeitraum, der wiederholten Teilnahme an Zeremonien und dichter Beschreibung von Gabentausch haben Ethnologen nachgewiesen, dass das austronesische Wertedenken beziehungsstiftend wirkt, die Verteilung von Ressourcen fördert und, wie bereits betont, die moralische Qualität von Einzelpersonen und Familien definiert. Es gibt allerdings schwerwiegende Unterschiede zwischen der europäischen und austronesischen Definition von moralisch richtigem Verhalten. Erst im Weiter-

geben, nicht im Aufbewahren oder Konsumieren von Dingen manifestiert sich in austronesischen Gesellschaften der wahre Wert einer Person. Eine protzige Hausfassade, sehr teure Autos oder besonders auffällige Markenkleidung sind dort kein Zeichen für Erfolg, sondern eher für Geiz, Gier und Selbstbeweihräucherung. Vielmehr kommt es dort darauf an, Dinge weiterzugeben, im Alltag ebenso wie bei aufwendigen Festen. Bei genauerem Hinsehen wird deutlich, dass selbst exotisch wirkende Zeremonien, wie etwa das von Erhard Schlesier beschriebene *sagali*, für uns verstehbar sind, dass sie kulturellen ‚Sinn machen'. Dank ethnologischer Studien können wir die Hintergründe der ökonomischen Entscheidungen als rational im Kontext der geltenden Werte und Normen erkennen.

In der Inselwelt Ozeaniens empfinden die Menschen das Meer nicht als isolierend, sondern als verbindend. Das Kanu, das Wissen um Winde und maritime Wegweiser, sowie die Fähigkeiten von Navigator und Crew wirken zusammen und ermöglichen Reisen und Rückreisen. Gabentausch war ein wichtiger Antrieb für diese stets entbehrungsreichen und abenteuerlichen Meeresreisen. Einige interinsulare Tauschsysteme, etwa der *kula*-Tausch, haben den globalisierenden Tendenzen des 21. Jahrhunderts bislang weitgehend widerstanden, ein deutliches Zeichen für den weiterhin hohen Stellenwert des Gabentausches in den Inselregionen von Südost-Neuguinea, wo auch Schlesier forschte.

Aber nicht nur zwischen den Inseln werden Gaben getauscht, denn nicht alle Familien sind Seefahrer. Im Hinterland liegende Gemeinschaften partizipieren oft indirekt an Tauschexpeditionen und Frauen haben in wenigen Gegenden die Möglichkeit zu Seereisen. Austronesische Werte spiegeln sich nicht allein in spektakulären Expeditionen zu benachbarten Inseln. Vielmehr ist die wichtigste Arena für zeremoniellen Gabentausch immer die eigene Gemeinschaft, denn dort sind gute Beziehungen und hohes Prestige unverzichtbar.



Abb. 15 Sago-Mahlzeit. Dobu,
Susanne Kühling, 1993

Austronesisches Wertedenken: die Grundlagen

Die Grundprinzipien der austronesischen Definition von Wert kann man mit drei Begriffen zusammenfassen: Großzügigkeit, Selbstdisziplin und Respekt. Ein großzügiger Mensch kann sich von materiellen Werten leicht trennen, ist mitleidig, wenn jemand weniger besitzt und empfindet Zufriedenheit, wenn diese Ungleichheit ausgeglichen wird. Die austronesische Ethik entspricht

christlichen Werten, darauf wiesen mich mehrere Insulaner während meiner Feldforschung auf Dobu hin (Kuehling 2005). Oft wird dieses Gebot von Austronesiern auch als ‚Liebe' bezeichnet. Auch in Schlesiers Untersuchungsregion Me'udana ist diese Verbindung gegeben: das Wort *oboboma* bedeutet sowohl Liebe als auch Großzügigkeit. Natürlich fällt es Menschen oftmals schwer, das Gebot der Großzügigkeit immer einzuhalten. Das Verbergen von Verbrauchsgütern und Luxusartikeln, die man nicht teilen möchte, ist daher in austronesischen Gemeinschaften weit verbreitet, wenn auch nur selten dauerhaft erfolgreich, denn das enge Zusammenleben reduziert die Privatsphäre und vereitelt so das Anhäufen von Privatbesitz. Wenn die nahen Verwandten um etwas bitten, so lautet die Regel, muss man gehorchen, auch wenn es schwerfällt.

Hier kommt die Ethik der Selbstdisziplin ins Spiel, denn es gilt als charakterstark, seine Gedanken und Gefühle für sich zu behalten. Diese ‚inneren' Reaktionen und Reflektionen gehen niemanden etwas an, den Anordnungen der Älteren muss man sich stets mit freundlicher Miene fügen. So wie die jungen Männer auf Kanureisen sich nicht die Kälte und Erschöpfung anmerken lassen, so zeigen die Teilnehmer an einem wochenlangen Bestattungsfest nicht ihre Müdigkeit und Anspannung. Körperliche und seelische Schmerzen sollten unter einer freundlichen Maske verborgen gehalten werden – dieses Prinzip gipfelt meines Erachtens in dem austronesischen Ideal der lautlosen Geburt.

Körperliche Anstrengung, Schmerz, Leid und Erschöpfung werden von den Menschen in Me'udana als ‚Arbeit' *paisewa* angesehen, deren kompetente Verrichtung die moralische Qualität einer Person anzeigt. Daher hat ein arbeitsscheuer, weinerlicher, selbstsüchtiger Mensch wenig Aussicht auf hohes Ansehen. Ebenso wichtig wie die Selbstdisziplin und Wahrung einer freundlichen Maske ist es, stets zu wissen, wie die jeweiligen Mikro-Hierarchien in einer Interaktion gelagert sind. Ein Geber steht höher als ein Empfänger, Alter und Geburtsfolge regeln Respektbeziehungen innerhalb der Familien, angeheiratete Verwandte verdienen besonders viel Entgegenkommen, und durch Einhalten dieser Regeln erwirbt ein Mensch im Laufe der Zeit soziales Kapital.

Die Dynamik des Gabentausches entsteht also aus einem Gemisch von unterschiedlichen, oft auch gegensätzlichen Bedürfnissen, stets im Spannungsverhältnis zwischen Selbstinteresse und Gruppeninteressen. Den gezuckerten Tee alleine zu trinken, mag zwar momentan besser sein als der Tante davon abzugeben; wenn jedoch eine erboste Tante dann später unangenehme Arbeiten auf einen abladen kann, dann erscheint es doch vorteilhafter, ihr Respekt zu zollen und mit einem Lächeln auf den Lippen die Luxusgüter zu teilen. Ebenso kann besagte Tante im nächsten Augenblick von ihrem Ehemann gebeten werden, ihren Schwiegervater mit dem Tee zu beglücken, bevor sie auch nur einen Schluck getrunken hat. Auch wenn in diesem Fall keine direkten Sanktionen zu erwarten stehen, wird sie dennoch einer solchen Bitte nachkommen, denn am Ende der Beziehung zu ihren angeheirateten Verwandten stehen die Bestattungsfeste, deren Verlauf sehr vom Leben vor dem Todesfall geprägt sein kann.

Gabentausch: im Alltag und in Krisensituationen

Auf den D'Entrecasteaux-Inseln, im Osten von Neuguinea, ist es üblich, alltäglich kleine Dinge und Arbeitsleistungen zu tauschen. Man erbittet Feuerholz vom Nachbarn, Tee von der Schwester oder Waschpulver von der Mutter. Auch Hilfe bei der Aufsicht über kleine Kinder, das Teilen des Fischfangs oder von Betelnüssen (dem ubiquitären Genussmittel) und das Ausleihen von Werkzeug sind typische Arten des Gabentausches innerhalb der Siedlungsgruppe und mit angeheirateten Verwandten. Hier zeigt sich zuerst, wie sich Einzelpersonen als Geber und Nehmer bewähren: Es gilt, großzügig, respektvoll und stets freundlich zu sein, eine Rolle, die manchen Menschen gut gelingt, während andere weniger erfolgreich sind und im Dorftratsch als geizig, gierig, faul oder ‚zu redselig' gelten. Die Menschen unterscheiden zwischen diesen Dingen und Hilfeleistungen des Alltags *lema* und den wahrhaft wertvollen Tauschmitteln, vor allem Schweinen, Yamswurzeln und speziellen Schmuckstücken aus Muscheln und anderen Materialien. Beide Geschlechter sind involviert in alle Formen des Gabentausches, wobei den Frauen der Yams untersteht und die Männer sich um das Schlachten und Zerteilen der Schweine kümmern.

Totenfeste sind die wichtigste Gelegenheit zum Geben und Nehmen von wertvollen Gegenständen, Schweinen und Yams, gekochten Speisen und anderen Nahrungsmitteln. Sie dienen nicht nur zur würdevollen Bestattung der Verstorbenen, sondern sind vor allem auch für das Regeln der Verhältnisse der Überlebenden von großer Bedeutung. In einer Folge von Zeremonien werden der Körper, die spirituelle Energie und das letzte Andenken an den Verblichenen nach und nach aus der Welt der Lebenden entfernt. Die Hinterbliebenen teilen sich in zwei Gruppen, von denen eine die Konsumenten der Totengaben, die „Essenden" sind, während die zweite Gruppe sich dem Konsum von Nahrungsgaben bei den Zeremonien enthält, da sie es als Tabu ansieht. Diese zweite Gruppe der „Tabuisierten" besteht aus den angeheirateten Verwandten und den allernächsten Angehörigen: Eltern, Geschwistern, Ehepartnern, Kindern. Eine Krankheit des Blutes würde diejenigen befallen, die dieses Tabu brechen, so glauben die Insulaner auch heute noch. Die Aufteilung in die „Essenden" und die „Tabuisierten" bestimmt, welche Rolle den beteiligten Verwandtschaftsgruppen bei der Planung, Vorbereitung und Durchführung der Zeremonien zufällt.

Wenn ein Verwandter stirbt, wird mit geteiltem Leid Familienzugehörigkeit demonstriert und in manchen Fällen sogar neu definiert. Die meisten Menschen geben zu Lebzeiten ihren Namen an neugeborene Babies weiter und diese Kinder können unter Umständen als Erben auftreten. Der Familienrat arrangiert Erbfolgen mit Blick auf die Lebenden, die vorhandenen Ressourcen und nach persönlichen Präferenzen. Es gilt, arbeitsame, freundliche Menschen ins Dorf zu holen und so eine friedliche Zukunft zu ermöglichen – Personen, die im Gabentausch ihre moralische Stärken demonstriert haben, können in solchen Situ-

ationen die Lorbeeren ihres vorbildlichen Lebens ernten.

Die Einzelheiten der Zusammensetzung beider Gruppen und ihrer Aufgaben sind von Erhard Schlesier detailliert aufgezeichnet worden. Die Abfolge von Festen beginnt mit der Bestattung und dem Abschied vom Geist des Toten. Es folgen mehrere Zeremonien, die der graduellen Reintegration der offiziell Trauernden (Witwe, Witwer, Kinder, Eltern) in die Aufgaben und Privilegien der Lebenden dienen. Bevor die Missionare eingriffen (seit ca. 1900), wurden die Trauernden in einem Verschlag zu ebener Erde gehalten, wo sie weder ihre Körper waschen noch gute Nahrung zu sich nehmen durften. Laute Unterhaltung, gute Kleidung, Lachen, Singen und der Aufenthalt im Freien waren untersagt; Gartenarbeit und jede andere Tätigkeit war diesen Trauernden nicht erlaubt. Dieser klägliche Zustand wurde für mehrere Monate aufrechterhalten, so lange bis die Gruppe der „Essenden“ im Rahmen zeremoniellen Gabentausches diese Tabus nach und nach aufhob. Solche Feste, *bwabwale* genannt, sind auch filmisch dokumentiert.

Das letzte Totenfest, *sagali*, dient dem Ende des Andenkens. Es wird etwa einmal pro Generation begangen. Alle Familien eines Dorfes beenden dann mit einem spektakulären Fest die noch verbliebenen Tabus. Die Namen von Verstorbenen dürfen bis zu diesem Fest nicht ausgesprochen werden, die letzten Andenken sollen dann verbrannt und alle Verpflichtungen, die sich aus dem Ableben und den vorherigen Festen ergaben, beglichen werden. Es dauert Jahre der Vorbereitung, solch ein Fest auszurichten und alle Netzwerke von Tauschbeziehungen werden bis zum Zerreißen strapaziert, wenn sich abzeichnet, dass nur unzureichende Ernteerträge zu erwarten sind. Das *sagali* verbindet die Lebenden, stiftet neue Netzwerke und zeigt das Ansehen der Veranstalter in ihrer Gemeinschaft. Je reicher das Fest, desto besser ist der Gabentausch etabliert – denn solche Mengen an Schweinefleisch und Yamswurzeln, wie sie für ein *sagali* erforderlich sind, kann man nur mithilfe weitgestreckter Verbindungen zusammentragen. Die Gaben werden zum Teil während des Trauerfestes erwidert, es ist aber zugleich selbstverständlich, dass bei der nächsten Gelegenheit ebenso geholfen wird. Wer ein Schwein weggibt, erwartet zu gegebener Zeit ein ebenso großes Tier zurück, Körbe voll Yamswurzeln werden in den Kochhütten aufbewahrt bis sie, nun vom Ruß geschwärzt, wieder gefüllt und zurückgegeben werden. Wertvolle Artefakte, vor allem die aus Muscheln gefertigten *kula*-Ornamente, wechseln bei Totenfesten die Besitzer als Gegengabe für die Arbeit und Liebe des Verstorbenen.



Abb. 16 *Kula*-Boot, Susanne Kühling, 1993.

Weiterreichende Tauschbeziehungen, zum Beispiel zwischen den Inseln der Massim Region, werden durch regelmäßige Besuche gepflegt. Beim *kula*-Tausch reisen die Insulaner zu ihren Tauschpartnern, werden mit herzlicher Gastfreundschaft und guter Bewirtung empfangen, und wenn alles gut geht, trennt sich der Gastgeber auch von einem seiner wertvollen *kula*-Objekte, entweder einer Halskette oder einem Oberarmring. Die Gegengabe erfolgt später bei dem Gegenbesuch des *kula*-Tauschpartners, und da jeder Teilnehmer der *kula* mindestens zwei Partner braucht, um Zugang zu beiden Arten von Tauschobjekten zu haben, kann man diese Reisen als notwendig zum Erhalt des großen regionalen Netzwerkes betrachten. Die Partner im *kula*-Tausch treten bei Totenfesten oft als Retter auf, denn die notwendigen Schweine und Baumaterialien sind lokal oft knapp, wenn es darauf ankommt und alle zur gleichen Zeit danach suchen. Die *kula*-Ornamente sind der Anreiz für

diese Seereisen, denn die schwierigen Regeln und das (oftmals geheime) Wissen, die für erfolgreiches, kontinuierliches Tauschen erforderlich sind, bieten die Möglichkeit, Verdienst und Prestige zu erwerben in einer Welt, die ansonsten sehr flache Hierarchien aufweist und in der Fremde sonst mit großem Argwohn betrachtet werden.

Innerhalb der Familie sind auch bei uns Hilfeleistungen keine Seltenheit, jedoch genießen wir dabei wesentlich mehr Spielraum, wenn es um die Form und das Ausmaß geht. In vielen insularen Dorfgemeinschaften und Weilern im gesamten Raum Ozeaniens kann man sich den Netzwerken der Familie nur entziehen, wenn man Wertobjekte vor den Augen der Verwandten und Nachbarn verbirgt oder in urbane Zentren umsiedelt, wo man in der relativen Anonymität die Gehaltszahlungen wenigstens zum großen Teil selbst nutzen kann. Als ich während meiner Forschung auf der Insel Dobu jemandem eine automatische Armbanduhr schenkte, verschwand sie sofort im Haus und wurde nie getragen – auch wenn die Bewegung notwendig ist, um den Zeitmesser in Betrieb zu setzen, das Risiko, die Uhr an den Bruder, Neffen oder Onkel weitergeben zu müssen, erklärte mir der Beschenkte, war zu groß. Die Schwierigkeiten, die sich durch die austronesischen Ideale des Gabentausches im Zusammenhang mit der zunehmenden Monetisierung und im Konflikt mit globalen marktwirtschaftlichen Prinzipien ergeben, liegen auf der Hand. Wenn ein Ladenbesitzer seine Waren ausstellt, zeigt er damit, dass er sehr viel mehr besitzt als die anderen, und so steht er vor der Wahl, zwischen entweder geschäftlichem Erfolg und sozialem Ansehensverlust oder einem guten Namen und einem schnell in die Pleite gleitenden Laden. So scheitern unternehmerische Initiativen, Entwicklungsprojekte, Transportgeschäfte und andere marktwirtschaftlich ausgerichtete Ideen oft bereits an der mangelnden Motivation. Wozu soll ich einen Hühnerstall bauen, wenn dann die Nachbarn neidisch sind und ich die Eier und das Fleisch doch teilen muss? Wozu soll ich eine Arbeit annehmen, wenn ich am Ende doch das Geld weitgehend an die Familie weitergeben muss? Warum sollte ich schicke Klamotten kaufen, wenn meine Geschwister sie mir doch sogleich abbetteln werden? Lösungen für dieses Dilemma sind bislang nicht in Sicht, außer der oben erwähnten Flucht in die Stadt. Doch auch dort ist das weitverbreitete Vertrinken und Verspielen des Lohnes in meinen Augen häufig als Versuch zu werten, wenigstens einen Teil des Erarbeiteten selbst genießen zu können.



Abb. 17 *Kula*-Objekte, Susanne Kühling, 1993

Schlussbetrachtung

Gabentausch ist weltweit von großer sozialer Bedeutung, aber die Prinzipien, die den jeweiligen Modalitäten zugrunde liegen, können sehr verschieden sein. Für den feldforschenden Ethnologen ist es wichtig, die ortsüblichen Wertgegenstände zu kennen und angemessen zu verwenden. Als ich einmal während einer Versammlung auf Dobu einem Freund etwas Tabak gab, wurde er hinterher zornig und fragte mich, warum ich so gemein zu ihm war. Es dauerte eine Weile bis ich begriff, dass diese Gabe sofort an alle Umsitzenden verteilt wer-

den musste und am Ende nur ein winziges Stück für den Selbstkonsum übrig blieb. Es gilt, Diskretion bei persönliche Gaben zu wahren, vor allem wenn es sich um allgemein begehrte Konsumartikel der Kategorie „Alltagsgaben“ handelt, die im Normalfall mit der Umgebung geteilt werden.

Erhard Schlesier berichtet in seinem Tagebuch, dass er am Anfang von Haus zu Haus gegangen sei und überall ein Stück Tabak hinterlegt habe. Diese Gabe war ausgesprochen großzügig, und man mag spekulieren wie die Dorfbewohner dieses unerwartete Geschenk interpretiert haben: War es eine Einladung zu weiteren Tauschbeziehungen, eine Vorab-Zahlung für zukünftige Zusammenarbeit, oder „Schadensersatz“ für all die kleinen Unbillen, die ein langer Besuch mit sich bringen kann? Oder war es ein Zeichen von Freundschaft und Verwandtschaft, das jederzeit durch die Forderung von Gegengaben ausgeglichen werden könnte? War nun zu erwarten, dass auch Erhard Schlesier auf einen Dorfbewohner zugehen und um Tabak, Betel, oder andere Kleinigkeiten bitten würde?

Als ich nach zwölf Jahren zum ersten Mal zu der Insel Dobu zurückkehrte, lernte ich ein interessantes Detail des dortigen Gabentausches von einem Freund. Er sagte: „Als Du damals hier warst, haben wir uns über Dich totgelacht, Du warst so doof. Erst hast Du uns Betelnüsse abgekauft und dann haben wir sie Dir wieder abgeschnorrt. Dabei warst Du doch unser Gast und wir hätten Dich umsonst versorgen müssen“. Und richtig, von dem Moment an habe ich stets meinen Status als Gast erwähnt, wenn ich um Betelnüsse gebeten wurde, und immer war die Reaktion gleich: mit verschmitztem Lächeln bekam ich eine Betelnuss oder auch mehrere. Ist ein feldforschender Ethnologe eher ein Gast oder ein solidarisches Familienmitglied? Die Form des alltäglichen Gabentauschs, die wir in der Gemeinschaft erfahren, kann helfen, unsere Rolle und Status aus der Sicht der Besuchten zu verstehen.

Das Geben und Nehmen in fremden Gesellschaften zu studieren, sollte ein wichtiger Schritt in der Vorbereitung zur Forschung sein. Sensibilität alleine ist nicht ausreichend, um die vielschichtigen Praktiken nicht nur zu verstehen, sondern auch um in der Gemeinschaft als vollwertiges Mitglied angesehen zu werden. Keiner mag Menschen, die gierig, geizig, angeberhaft oder betrügerisch sind, aber was diese Begriffe im Alltagsleben bedeuten, ist kulturspezifisch definiert und keineswegs intuitiv.

Die Nachfahren der Austronesier, wie jene im weitläufigen Gebiet der Inselwelt von Südost-Neuguinea, sind heute in einer ambivalenten Lage: Geld passt nicht gut zu den Prinzipien des austronesischen Gabentausches, und doch nimmt die Monetarisierung stetig zu. Bargeld ist nun auch für zeremoniellen Gabentausch erforderlich, zumindest in Form von Reis und Fischkonserven, Tee und Zucker, Tabak und Taschenlampenbatterien. Totenfeste im D’Entrecasteaux Archipel werden immer häufiger durch ein „kleines Mahl im engsten Kreis“ ersetzt (Schram 2007). Um ein guter Mensch zu sein, braucht man heute westliche Kleidung – und, natürlich Waschpulver und Wasser zum Reinigen derselben. Die austronesischen Antworten auf die globale Markwirtschaft sind umfassend, oft widersprüchlich und komplex. Alte Techniken werden an neuen Materialien angewandt, etwa

bei Textil-Wertobjekten des Archipels von Tonga in Polynesien, die heute auch aus Baumwollstoff oder Kunstfasern sein können (Addo 2012). Neue Formen des Tauschens, zum Beispiel das Senden von Telefonguthaben für das Handy, entstehen gerade. Dieses faszinierende Thema bedarf weiterhin der Erforschung, denn Gabentausch ist grundlegend für menschliches Zusammenleben.

Verwendete Literatur

Addo, Ping-Ann
2012 Creating a Nation with Cloth: Women, Wealth, and Tradition in the Tongan Diaspora. New York: Berghahn.

Kuehling, Susanne
2005 Dobu. Ethics of exchange on a Massim island, Papua New Guinea. Honolulu: University of Hawaii Press.

Mauss, Marcel
1990 (1923 1924) The gift. The form and reason for exchange in archaic societies (Translation by W. D. Halls). London: Routledge.

Schlesier, Erhard
1994 Arbeits- und Tagebücher aus Me‘udana 1961/62 und 1974/75. Göttingen: Kinzel.

Schram, Ryan
2007 Sit, Cook, Eat, Full Stop: Religion and the Rejection of Ritual in Auhelawa (Papua New Guinea). Oceania 77,2: S. 172-190.

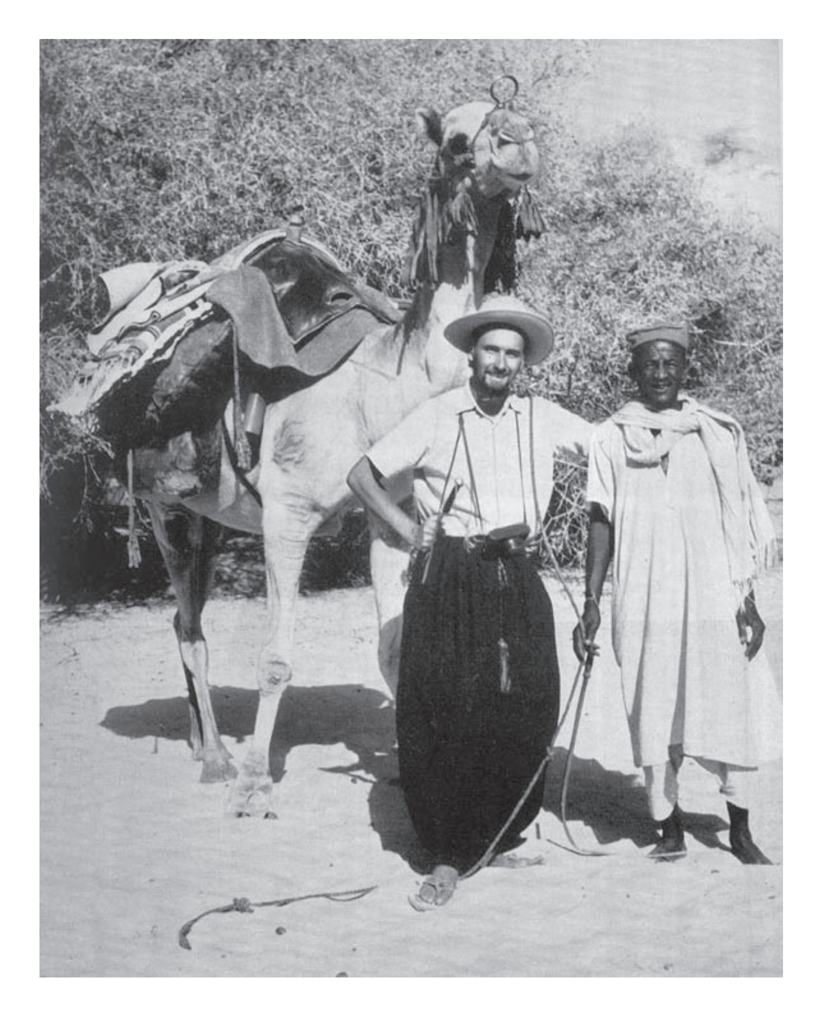


Abb. 18 Peter Fuchs mit seinem Begleiter und Dolmetscher Adigei. Ennedi, Tschad, 1956, wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

Auf den Spuren eines Forschers – transkulturelle Begegnungen in der Biographie des Ethnologen Peter Fuchs

Julia Racz

Peter Fuchs war von 1978 bis 1994 Professor für Ethnologie an der Universität Göttingen. Im Mittelpunkt seiner langjährigen Forschungen, die er zwischen 1952 und 1996 durchführte, standen die Kulturen der zentralen und südöstlichen Sahara und des mittleren Sahel. Als Ethnologe arbeitete er nach dem Motto: „Erkläre die Welt der Kulturen" (Fuchs 2010: 166), weshalb seine Lehrveranstaltungen eine Verbindung von theoretisch fundierten Kenntnissen und einem praktischen Bezug zur ethnologischen Arbeit kennzeichneten. Während seiner Forschungsaufenthalte erwarb Peter Fuchs für die Ethnologische Sammlung der Universität Göttingen mehr als 600 Ethnographika, die eine wertvolle Ergänzung seiner Studien darstellen. Mittels dieser Objekte ist es möglich, ein tieferes Verständnis für die Lebens- und Gedankenwelt der von ihm erforschten Kulturen zu gewinnen und zu vermitteln. Besonders hervorzuheben ist seine Zusammenarbeit mit dem Institut für den Wissenschaftlichen Film (IWF) in Göttingen. Im Verlauf seiner Feldforschungen hat er 80 ethnographische Filmdokumentationen aufgenommen, von denen 70 zwischen 1955 und 1979 in der *Encyclopedia Cinematographica* veröffentlicht wurden.

Vorbemerkung

Es sind die Begegnungen mit anderen Menschen, die unser Leben prägen. Dabei beeinflussen die kulturellen, gesellschaftlichen und sozialen Umstände oder persönlichen Neigungen die Qualität und Intensität dieser Begegnungen und wirken sich auf unser weiteres Handeln und Verhalten aus. Bei der Betrachtung von Begegnungen ist die Art und Weise ihres Zustandekommens sowie der Verlauf der Kontaktsituation zu berücksichtigen, wobei folgende Fragen auftreten: Welche Ursachen und Motive liegen den Begegnungen zugrunde? Was beeinflusst die Begegnungen und welche Auswirkungen haben sie? Die Beantwortung dieser Fragen ist besonders für die Ethnologie von Interesse. Aus den Begegnungen mit Anderen können vielschichtige und facettenreiche Beziehungen entstehen, deren Bedeutung sich durch die Absichten und Ziele der beteiligten Personen situationsbedingt verändern kann. Die Begegnungen mit und zwischen Menschen aus verschiedenen Kulturen werden in der Ethnologie wissenschaftlich über die Methode der teilnehmenden Beobachtung dokumentiert, theoretisch begründet und bewusst interpretiert (Illius 2012: 75; vgl. auch Fischer 1992: 79). Das Bestreben eines Ethnologen ist es, „herauszufinden, wie fremde Menschen ihrem Leben einen Sinn geben" (ebd.). Die direkte Datengewinnung erfolgt vor Ort. Der Feldforscher begibt sich dabei persönlich in die authentische Umgebung der Menschen, die ihn interessieren (Illius 2012: 79; vgl. auch Fischer 1992: 80). Sein Ziel ist es, ein Vertrauensverhältnis zu der Gastgesellschaft aufzu-

bauen und von ihr akzeptiert zu werden, um über diese gewonnene Nähe ihre soziale Wirklichkeit zu entschlüsseln, zu übersetzen und verstehbar zu machen (ebd.). Aus diesem Grund überlegt sich der Forscher im Vorfeld, wie er „Zugang zu einer unbekannten Gemeinschaft" erlangen soll (Illius 2008: 81), denn die Aufnahme in eine Gesellschaft hängt von den „Bedingungen der Zulassung und der Ausgrenzungen" ab (Hauser-Schäublin 2003: 34). An den Forscher richten sich die unterschiedlichsten Erwartungen, Aufgaben und Funktionen. Für ihn ist es daher erforderlich, „ein ganzes ‚Spektrum unterschiedlichen Engagiert-Seins'" aufzubringen (ebd.). Der Aufenthalt im Feld kann sich als eine persönliche Herausforderung für den Forscher gestalten. Feldforschungen bieten Chancen, doch bergen sie ebenso physische und psychische Grenzerfahrungen. Die ersten Feldforschungen, die Peter Fuchs durchführte, liegen inzwischen 60 Jahre zurück. Zweifellos haben sich die Fragestellungen in der ethnologischen Forschung verändert. Die zahlreichen Publikationen von Peter Fuchs ermöglichen zum einen, den Entwicklungsverlauf einer Wissenschaftspraxis zu verfolgen und zum anderen sukzessiv der Frage nachzugehen, wie aus Begegnungen, die von anfänglicher Fremdheit und Zurückhaltung geprägt waren, Beziehungen gegenseitiger Akzeptanz und Freundschaft entstehen (vgl. auch Zwernemann 2014).

Biographische Impressionen

Lange bevor sich Peter Fuchs der Ethnologie als wissenschaftlicher Disziplin zuwandte, hegte er den tiefen Wunsch, sich mit der Lebensgestaltung von Menschen aus anderen Kulturen zu beschäftigen und „selber einmal die Welt zu bereisen" (Interview 2008: 2). Ihn beeindruckten fremde Länder und Kulturen. Seine frühsten transkulturellen Begegnungen sollte er bei seinen ersten Expeditionen in Afrika erleben, die er bereits während seines Studiums in den 1950er Jahren durchführte.

Am 2. Dezember 1928 wurde Peter Fuchs in Wien geboren. Er stammt aus einer Familie mit vier Kindern und wurde „schon früh zur Selbstständigkeit erzogen" (Interview 2008: 1), was für seinen weiteren Lebensweg maßgebend sein sollte. Vor allem die persönlichen und beruflichen Interessen seines Vaters beeinflussten seine Entwicklung. Dieser war Pädagoge, später Verleger und überdies auch schriftstellerisch tätig. Er legte großen Wert darauf, seinen Kindern Zugang zum gesamten künstlerischen Bereich und zur Literatur zu verschaffen. Bereits in seiner Jugendzeit begeisterte sich Peter Fuchs für die kulturelle Vielfalt des afrikanischen Kontinents. Von seinen Eltern wurde er in seinem Bestreben gefördert (ebd.). Seine Schul- und Jugendzeit war jedoch von den Auswirkungen des Zweiten Weltkrieges überschattet. Im Alter von 16 Jahren wurde er noch als Soldat eingezogen und etwa ein halbes Jahr in der Luftabwehr eingesetzt. Auch den Einmarsch der russischen Armee in Wien erlebte er mit. In dieser unsteten Zeit schlug er sich „ziemlich abenteuerlich durch" (Interview 2008: 2). Zwei Jahre nach Kriegsende legte er im Jahr 1947 seine Reifeprüfung ab und absolvierte in der darauf folgenden Zeit eine Lehre im Verlag seines Vaters. Gleichzeitig begann er an

der Wiener Universität Germanistik und Anglistik zu studieren, „fand das aber sehr bald wenig befriedigend" (Interview 2014). In dieser Zeit lernte er Walter Dostal (1928-2011) kennen, mit dem er das Institut für Völkerkunde in Wien besuchte. Nachdem sich Peter Fuchs einen Überblick über das Angebot der Lehre, den Seminaren und der Praktika verschafft hatte, wandte er sich der Ethnologie zu: „Na ja, das war interessant für mich und ich dachte, mit diesem Fach kann ich eigentlich nichts falsch machen, egal was ich später noch machen würde" (Interview 2008: 2). Peter Fuchs studierte Ethnologie, Anthropologie, Afrikanische Sprachen, Philosophie sowie Psychologie[1] und arbeitete parallel dazu weiterhin in der Verlagsbranche. Das Spektrum seiner Interessen war sehr breit und er probierte sich auf verschiedenen Gebieten aus:

„Ich interessierte mich auch für Theater, habe einmal ein Regiepraktikum am Wiener Burgtheater gemacht. Das war eine tolle Erfahrung! Dann habe ich mich für Film interessiert und kam über einen Studienkollegen in Verbindung mit einem etwa gleichaltrigen Mann, der experimentelle Filme machte. Sein Name ist Herbert Vesely, er wurde ein Pionier des künstlerischen Experimentalfilms" (Interview 2008: 3).

Während seines Studiums setzte sich Peter Fuchs unter anderem mit den Theorien der Kulturkreislehre auseinander, die Pater Wilhelm Schmidt (1884-1954) und Pater Wilhelm Koppers (1886-1961) als die sogenannte „Wiener Schule der Kulturkreislehre" entworfen hatten. Die weiterführenden Forschungen von Koppers Assistenten und späterem Nachfolger Josef Haekel (1907-1973) waren ihm ebenfalls vertraut. Ergänzend dazu beschäftigte er sich vor allem mit den Arbeiten der englischen Sozialanthropologie und kannte „selbstverständlich die deutsche Literatur, Baumann und Bernatzik" sowie „alle Leipziger" (Interview 2008: 4). Da es in der Nachkriegszeit außerordentlich schwer war, an internationale Literatur heranzukommen, nutzte Peter Fuchs den Besuch von DGV-Tagungen oder den ICAES-Kongress[2] in Wien 1952, um sich mit Kollegen fachlich auszutauschen. Anwesend waren auch Edward E. Evans-Pritchard (1902-1973) oder Adolf Ellegard Jensen (1899-1965) (Interview 2008: 3-4). Als Vorbereitung für seine Feldforschungen griff Peter Fuchs auf grundlegende Publikationen diverser deutscher und französischer Afrikaforscher zurück. Dazu gehörten beispielsweise die Werke Gustav Nachtigals (1834-1885), Heinrich Barths (1821-1865) oder jene von Charles de Foucauld (1858-1916). Lehrveranstaltungen zur Feldforschungspraxis wurden damals noch nicht angeboten. Der Ethnologin Bettina Beer (2003: 9) zufolge mussten sich „Feldforscher früherer Generationen" noch mit „wohlgemeinten Ratschlägen ihrer Lehrer begnügen". Intensive Vorbereitungen, umfassende Lektüre und Kontaktaufnahme zu Institutionen im Gastland galten jedoch als entscheidend für das Gelingen einer Feldforschung, ebenso wie eine sorgsame Planung von Struktur, Ablauf, dem methodischen Vorgehen oder Erlernen der wichtigsten lokalen Verkehrssprachen. Detaillierte Vorkenntnisse, also der Erwerb von spezifisch kulturellem Wissen, erleichtern angemessenes Verhalten und fördern die

„Akzeptanz der eigenen Person durch die Gastgeber“ (Illius 2012: 82). Dazu gehört auch eine Ausrüstung, die den lokalen Gegebenheiten angepasst ist. Der Ethnologe Bruno Illius (2012: 79) geht davon aus, dass Forschungsvorhaben „nicht selten mit persönlichen Überlegungen“ beginnen. Dies traf auch auf Peter Fuchs zu. Ausschlaggebend für ihn war dabei die Überzeugung: „das Studium allein bringt es nicht, du musst nach Afrika!“ (Interview 2008: 3).

Forschen

Im Jahr 1951 war es dann so weit: Gemeinsam mit seinem Studienkollegen Andreas Kronenberg und Edith Fischer brach Peter Fuchs als einer der jüngs-



Abb. 19 Peter Fuchs in Fachi, Privatarchiv Fuchs, 1976

ten Forscher ins Hoggar-Gebirge der südlichen Sahara zu den nomadisierenden Tuareg auf. Die Vorbereitungen für diese Expedition gestalteten sich im Kontext der Nachkriegszeit als schwierig. Fast drei Jahre lang war Peter Fuchs mit der Organisation beschäftigt, um die Finanzierung der Reise zu sichern, von der französischen Kolonialverwaltung eine Einreisegenehmigung einzuholen und die Ausrüstung zusammen zu stellen (Fuchs 1953: 8). Erschwerend kam hinzu, dass der Zugang zu Informationen über Reisemöglichkeiten oder Transportmittel stark beeinträchtigt war. Die Reiseführer aus der Vorkriegszeit waren veraltet und es war unmöglich, aktuelle französische Literatur zu erwerben. Eine Aussicht auf Fördergelder gab es nicht und so führte er die Vorbereitungen äußerst kreativ in Eigenregie durch:

„Die Ausrüstung bekam ich zum Teil von Firmen geschenkt. Ein Zelt bekam ich von einer Zeltfabrik, von einer anderen Firma bekam ich Rucksäcke; von der Firma Swarovski, die damals noch wenig bekannt war und heute eine Weltfirma ist, bekam ich ein Fernglas. Die Kodakvertretung in Wien verkaufte mir Filmmaterial, ich konnte sogar ausnahmsweise drei Farbfilme erstehen. Das waren die ersten Farbfilme, die ich in der Hand hatte" (Interview 2008: 5).

Der erste Kontakt mit dem afrikanischen Kontinent entsprach allerdings nicht seinen Erwartungen. In dem Erlebnisbuch „Im Land der verschleierten Männer", das im Jahr 1953 veröffentlicht wurde, schildert Peter Fuchs seinen Eindruck: „Das also ist Afrika! Ich habe es mir anders vorgestellt. Algier ist jedenfalls eine Enttäuschung. Schon beim Wetter angefangen. Es ist entsetzlich kalt, nebelig und von Zeit zu Zeit regnet es" (Fuchs 1953: 15). Die Enttäuschung hielt an: trotz engagierter Vorbereitungen und spezifisch kulturellen Kenntnissen, wurden den Forschern die Grenzen ihrer Anstrengungen vor Ort bewusst:

„Kronenberg und ich hatten in Wien versucht, die Grundbegriffe des Tamahaq, der Tuaregsprache, zu erlernen. […] Allerdings haben die Tuareg kein Wort von uns verstanden, weil wir Tamahaq mit Wiener Akzent sprachen! […] Es dauerte etwas, bis wir dahinter kamen, wie man das richtig ausspricht. Aber es hat ihnen schon gefallen, wenn wir wenigstens ein bisschen Tamahaq sprachen"
(Interview 2008: 7).

Im Verlauf der Expedition gerieten Peter Fuchs und seine Reisebegleiter häufiger in „ernste und unangenehme Situationen" (Fuchs 1953: 51). Die französische Militärbehörde in Tamanrasset (Algerien) verweigerte ihnen anfänglich die Weiterreise zu den Tuareg ins Hoggar-Gebirge, weil sie das Expeditionsteam der Spionage verdächtigte. Im Lager der Tuareg angekommen, war der „Empfang keineswegs freundlich" (Fuchs 1953: 42-48). Die Forscher waren verzweifelt, wie im Tagebuch von Peter Fuchs nachzulesen ist:

„Wir sind über den Empfang sehr niedergeschlagen. Wenn wir diese Krise nicht überwinden können, dann ist die Expedition gescheitert. Wie viele mir prophezeit haben. Alle Hoffnungen, alle Erwartungen mit einem Schlag vernichtet. Sind wir die vielen tausend Kilometer vergeblich gefahren? Als wir das Lager erreichten, dachten wir uns am Ziel. Nun müssen

wir einsehen, daß wir nie so weit davon entfernt waren wie eben jetzt. Und alles hängt an ein paar Litern Wasser…" (Fuchs 1953: 52).

Erst durch die Rückkehr des zu dem Zeitpunkt abwesenden *amenokal* (Clanchef der Tuareg) und seiner Zustimmung änderten sich die Umstände. Die Aufzeichnungen von Peter Fuchs zeigen, dass die Anwesenheit eines Forschers in der Gastgebergesellschaft nicht automatisch zu einer erfolgreichen sozialen Beziehung führt, sondern dass dies ein Prozess ist, der von vielen unterschiedlichen Faktoren abhängt. Nach und nach gewannen die Studenten jedoch das Vertrauen der Tuareggemeinschaft. Dieser Umstand wirkte sich auf den weiteren Forschungsverlauf aus. Sobald das Team akzeptiert und so weit wie möglich in die Lebenswelt der Tuareg integriert war, wurde es bei Krankheitsfällen zu Rate gezogen, aber auch in private oder politisch motivierte Konflikte involviert (Fuchs 1953: 92-220). Auch extreme Alltagssituationen teilten sie mit den Tuareg:

„Hunger! Das ist unsere Lage. […] Wir sprechen in den Mittagsstunden, wenn man zum Nichtstun verurteilt ist, gerne von zu Hause. Besonders von Dingen, die wir dort nicht essen wollten. Wir gäben einiges darum, könnten wir wenigstens ein paar Bissen davon haben. Die Wasserversorgung ist schwierig, denn das Wasser wird weniger und braucht lange, bis es nachfließt. Wir müssen sehr sparen" (Fuchs: 1953: 221).

Zurück in Wien war Peter Fuchs „plötzlich ein berühmter Mann […]: Das gab es überhaupt nicht, dass jemand nach Afrika reiste, dass jemand in die Sahara zu den Tuareg reiste" (Interview 2008: 7). Wie die Schilderungen des Reisebuches „Im Land der verschleierten Männer" (1953) verdeutlichen, verlaufen Feldforschungen „nur selten ohne Blut, Schweiß und Tränen ab" (Illius 2012: 76). Die Publikation, die in fünf Sprachen übersetzt wurde, traf den Nerv der Zeit und war überaus erfolgreich. Die Erlebnisse, die er bei dieser Expedition gemacht hatte, vermittelte er einem kulturell interessierten Publikum in einer Reihe von Vorträgen in Deutschland, Österreich und der Schweiz:

„Damit war dann auch völlig klar, dass ich beruflich auf jeden Fall in Richtung Ethnologie gehen würde. Außerdem hatte ich auch schon mein Dissertationsthema, über den »Totemismus der Niloten« […]" (Interview 2008: 7).

Im Jahre 1954 schloss Peter Fuchs seine Promotion ab und arbeitete zunächst zehn Jahre lang als freiberuflicher Ethnologe – hauptsächlich in Deutschland – (ebd.). In dieser Zeit führten ihn weitere Feldforschungen in Richtung Sahara. In seiner Publikation „Weißer Fleck im schwarzen Erdteil. Meine Expedition nach Ennedi" aus dem Jahr 1958, gewährt Fuchs Einblick in die Art und Weise, wie er die Situation im nordöstlichen Tschad und die von ihm ausgeübten unterschiedlichen Rollen emotional bewältigte. Diese selbstreflexive Betrachtung seiner eigenen Person und Rollen in der Forschungssituation bleiben für ihn eine kennzeichnende Haltung, die in den 1950er Jahren innerhalb des wissenschaftlichen Kanons jedoch noch eine Ausnahmeerscheinung darstellte. Bis in die 1960er Jahre verarbeiteten Feldforscher ihre

persönlichen Erfahrungen noch vorrangig in privaten Aufzeichnungen und Tagebüchern. Die nachfolgende Ethnologengeneration kritisierte, dass dadurch die Komplexität der Forschungssituation nicht vollständig erfasst wäre. Eberhard Berg und Martin Fuchs (1995: 64 ff.) bezeichnen dieses Phänomen als „Abspaltung des subjektiven Moments" (ebd.). Diese „abgespaltene Seite" fand ihren Ausdruck zunächst in „Form romanähnlicher Verarbeitungen der eigenen Feldforschungsgeschichte". Als bekanntestes Beispiel gilt „Rückkehr zum Lachen" (1954) von Eleonore Smith Bowen (1922-2002) alias Laura Bohannan (ebd.). Peter Fuchs gehört durch seine Publikationen „Im Land der verschleierten Männer" (1953) und „Weißer Fleck im schwarzen Erdteil. Meine Expedition nach Ennedi" (1958) zu den Vordenkern einer reflexiven und kritischen Ethnologie, die eine veränderte Betrachtung des methodischen Vorgehens unter Einbeziehung eines individuell geprägten Schauplatzes in der Feldforschungssituation befürworteten.

Zum Ausdruck brachte er dies beispielsweise in seinen Beschreibungen über die Gestaltung seiner Beziehung zu Adigei, seinem Begleiter und Informanten in Ennedi. Mit größter Souveränität offenbart er seine Zweifel und widersprüchlichen Gefühle:

„Armer Adigei. Ich war ziemlich unangenehm berührt, als ich dir das erstemal begegnete. […] Ich verdenke dir auch nicht, daß du mich mißtrauisch und zweifelnd gemustert hast, als ich dir von meinem Vorhaben erzählte. Bei unserem ersten Zusammentreffen vor dem Fort in Fada werde ich nicht besonders freundlich gewesen sein. Als wir uns nach einer kurzen Unterhaltung trennten, hast du wohl ebenso besorgt an die kommenden Wochen gedacht wie ich. Damals sah ich mein ganzes Unternehmen gefährdet, weil mir die Person des Führers Adigei wenig vertrauenserweckend erschien. Was halfen alle Bedenken? Es gab keinen anderen Führer, und ich mußte versuchen, mit diesem wenig sympathischen, unfreundlichen Mann Kontakt zu finden" (Fuchs 1958: 31-32).

Peter Fuchs nutzte diese Darstellungsform, um über methodologische Probleme zu reflektieren. Seinen Lesern gewährte er dadurch Einblick in den dialogischen Charakter seiner Arbeit sowie in seine Gefühlswelt, wodurch sich der Erkenntnisgewinn erhöhte. In dem Kapitel „Blutrache" problematisierte er, in welch unerwartete und unerwünschte Rollen ein Forscher geraten kann.[3] Peter Fuchs (1958: 76) stand zwischen den Wünschen seiner Gastgeber, der „feindlichen Familie" und den Kompetenzen der Militärbehörde. Die Anwendung seines lokalen Wissens inklusive einer emotionalen Anteilnahme wurde zu seiner wirksamsten Waffe und förderte überdies das Vertrauensverhältnis zu seinem Begleiter Adigei:

„Ich kam mir sehr klein vor in dem Augenblick, als Anu die Schilderung des Vorfalls mit den vertrauensvollen Worten schloß: „Ich bin ein alter Mann, und ich bitte dich, den Frieden wiederherzustellen. Es ist genug Blut geflossen. Du vermagst es." Wie arm und machtlos war ich doch. Ein einsamer Wissenschaftler, ohne wirkliche, verbriefte Autorität, nur mit einem unbewaffneten Schwarzen als Leibgarde. Was konnte ich gebieten oder verbieten? […] Die Drohung

mit dem Papier war meine einzige Hoffnung. […] Ein geschriebenes „Papier" ist in Ennedi unter Umständen mehr wert als das beste Gewehr. Der Mann ging. Als er wiederkam, war es Mittag geworden. Er brachte die Versicherung mit, es würde vorläufig niemand behelligt werden. Adigei blähte sich auf wie ein Pfau, als diese Nachricht eintraf und bei den Leuten von Sokoja mit Dank und Erleichterung aufgenommen wurde. Siehst du, Herr, wie uns die Leute fürchten?" sagte er. Er betonte das „uns" besonders (Fuchs 1958: 77-78).[4]

Weitere Forschungsvorhaben führten Peter Fuchs wieder in den Tschad. Von Günther Spannaus (1901-1984), damals Professor am Göttinger Institut für Völkerkunde, erhielt er 1964 das Angebot, als Assistent am dortigen Institut zu arbeiten, „mit der Option für eine Habilitation" (Interview 2008: 8). Zu Spannaus pflegte Fuchs bereits über dessen Tätigkeit am Institut für den wissenschaftlichen Film (IWF) in Göttingen eine enge Beziehung (vgl. auch Rolf Husmann in diesem Band). In den Jahren 1963-1964 begann Peter Fuchs über die Kulturen der Hadjerai im zentralen Tschad zu arbeiten. Erstmals wurde eines seiner Projekte von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) finanziert. Bis dahin hatte er seine Reisen größtenteils über Kredite bestritten (Interview 2008: 8). Aus diesem Forschungsvorhaben ging seine Habilitationsschrift „Kult und Autorität. Die Religion der Hadjerai" hervor, die 1970 veröffentlicht wurde. Auch hier ist eine Transparenz über die Bedingungen seiner Forschungssituation erkennbar. Dies betrifft die Autorität[5] des Ethnologen, der „äußerlich ähnlich" auftritt, wie der Administrator: „Er trägt die gleiche Tropenkleidung und fährt den gleichen Geländewagen. Es bedarf einiger Zeit und großer Geduld, bis sich unter den Landesbewohnern herumgesprochen hat, daß der neue Weiße ‚harmlos' ist" (Fuchs 1970: 15). Überdies thematisiert er die Konsequenzen des transkulturellen Drucks, mit dem sich ein Ethnologe im Feld als Kontaktpartner in einer anderen Kultur ausgesetzt sieht, sowie das Bedürfnis, den eigenen soziokulturellen Hintergrund zu bewahren:

„Ich habe gerne in den Dörfern der Hadjerai gelebt, aber ich will nicht leugnen, daß mir die gelegentlichen Besuche auf den Missionsstationen von Mukulu, Korbo, Daduar, Sara, Baro und Mongo ein echtes Bedürfnis waren. Die Begegnung, das Gespräch mit Menschen, die meiner eigensten kulturellen Welt angehören, half mir nicht nur die bei langen Feldaufenthalt unvermeidlichen physischen und psychischen Krisen zu meistern, sondern ich konnte auch von den Missionaren stets technische oder ärztliche Hilfe erwarten" (Fuchs 1970: 11).

Der Ausbruch des Bürgerkriegs im zentralen Tschad 1965 verhinderte die Durchführungen weiterer geplanter Forschungsprojekte in der Region. Peter Fuchs beschreibt sein Dilemma: „In einer Situation, wo man also immer misstrauisch sein muss und keinem über den Weg trauen kann, kann man keine ethnologische Arbeit machen" (Interview 2014). Erst im Jahr 1991 war es ihm wieder möglich, „nach N'Djamena zu reisen und frühere Kontakte wieder herzustellen" (Fuchs 2010: 172).

Diese Situation führte dazu, dass sich Peter Fuchs neue Forschungsziele setzen muss-



Abb. 20 Peter und Hille Fuchs in Fachi , Privatarchiv Fuchs, 1976

te. Die Kulturen der sesshaften saharischen Oasenbewohner im Nordosten der Republik Niger kristallisierten sich als geeignet heraus. Gemeinsam mit seiner Frau Hille Fuchs führte er dort in den 1970er Jahren mehrere Feldforschungen bei den Kanuri der Oase Fachi durch (vgl. auch Annika Brink in diesem Band). Zu diesem Umstand äußern sich Hille und Peter Fuchs wie folgt:

„Ich war nur zwei Tage in Fachi, aber eine Erfahrung habe ich gleich gemacht. Hier kannst du als Mann nicht alleine arbeiten. Hier kannst du nur als Ehepaar arbeiten. Die ganzen Voraussetzungen waren so, dass wenn man mit den Menschen auf gleicher Ebene sprechen wollte, man verheiratet sein musste. […] Es war ganz generell ein anderer Zugang, wenn man zu zweit kam. Die Türen standen einem viel leichter offen, wenn wir eben als Paar kamen, als wenn jetzt nur ein Mann alleine gekommen wäre. Es war

gleich eine ganz andere Atmosphäre. Und die Frauen waren alle sehr offen zu mir, sehr nett zu mir […] und das hat uns doch viele Orte geöffnet, in die wir sonst nicht hineingekommen wären“ (Interview 2014).

Dieses funktionierende stabile Vertrauensverhältnis, das Hille und Peter Fuchs zu der lokalen Bevölkerung aufbauen konnten, ermöglichte es ihnen, spezifische Ereignisse visuell zu dokumentieren und ihre Sammelaktivitäten intensiv zu verfolgen. Der Ethnologe Hans Fischer (1992: 79) vertritt die Ansicht, dass es eine Vielzahl von Quellen gibt, die einem Feldforscher als Datengrundlage dienen. Dazu zählt er „Fotos, Filme, Tonaufnahmen, Zeichnungen oder gesammelte Gegenstände und Rohmaterialien“ (ebd.). Peter Fuchs nutze die gesamte Bandbreite der genannten Quellen. Sein Interesse an materieller Kultur als Ausdruck einer immateriellen geistigen Idee sowie Identität einer Gesellschaft führte dazu, dass er verschiedene ethnographische Sammlungen jener Gesellschaften anlegte, bei denen er lebte und forschte. Die Objekte illustrieren dabei häufig eine „Überschreitung gesellschaftlicher Grenzen“ und lassen auf diese Weise einen transkulturellen Stil erkennbar werden (Hahn 2005: 8).

Sammeln und Lehren

Von Beginn an verfolgte Peter Fuchs die Absicht, sein erworbenes Wissen nicht nur einem wissenschaftlichen Kreis zu präsentieren, sondern seine Erkenntnisse auch einer breiten Öffentlichkeit zur Verfügung zu stellen, um weltpolitische Zusammenhänge transparent zu machen. Über seine Vortragstourneen, zahlreiche Filmdokumentationen und das Zusammentragen ethnographischer Sammlungen richtete sich Peter Fuchs an eine Allgemeinheit, die sich für fremde Länder und Kulturen interessierte. Bei seinen intensiven Sammelaktivitäten kam ihm sein breites lokales Wissen zugute. Der Erwerb der ersten Stücke von den Tuareg war persönlich motiviert, wie Fuchs es etwa in dem Kapitel „Skandal“ aus „Im Land der verschleierten Männer“ (1953) darlegt:

„Ich schlenderte zu dem nächstgelegenen Zelt und fand dort einige Frauen und Kinder versammelt, die mich neugierig und freundlich begrüßten. Milch wurde mir angeboten und als sie merkten, wie ich interessiert die Lederarbeiten musterte, die einige von ihnen in der Hand hatten, kramten sie gleich andere Handarbeiten aus und wollten sie mir verkaufen. Ich begann um ein kleines Ledersäckchen zu handeln, das besonders reizvoll verziert war, als einer der Männer des Königs kam, mich in das Zelt zurückzuholen. […] Als wir die Zelte erreichten, ging der König voran, als ob sie nicht vorhanden wären, bestieg sein Kamel und ritt, ohne ein Wort des Abschieds, den Weg zurück. Wir kehrten heim. Seine Männer folgten ihm sogleich. Ich aber hatte wegen des kleinen Ledersäckchens mit den Frauen noch einen Handel auszutragen. Ich erwarb es schließlich zu einem günstigen Preis und nahm es als Erinnerung an dieses Abenteuer mit“ (Fuchs 1953: 115-120).

Das Anlegen einer systematischen und nach wissenschaftlichen Kriterien ausgerichteten Sammlung, die sich thematisch vor allem einem tieferen Verständnis des Alltagslebens der von ihm er-

forschten Kulturen widmete, entwickelte sich zu einem festen Bestandteil seiner Feldforschungen. Materielle Kultur fasst er als Indikator für gesellschaftliche Zusammenhänge und Wandlungen auf. Auch die Berücksichtigung spezifischer Formen und Materialien werden zu entscheidenden Sammlungskriterien, die kontextabhängig und interpretativ sind. Bei seiner Sammelaktivität konzentrierte sich Peter Fuchs bewusst auf Alltagsgegenstände, die anfangs – also in den 1950er Jahren – noch auf Tauschhandel basierte:

„Ziemlich am Anfang meiner Sammlertätigkeit in Afrika war die Situation anders, als sie jetzt ist. Es war weniger monetär, also auf Kaufen, mit Geld bezahlen, ausgerichtet. Ich kann mich erinnern, dass die ersten Sammlungen, die ich machte, hauptsächlich auf Tauschbasis waren. Na, ich hatte da meistens Tee und Zucker in dieser Region, und dann habe ich gegen Tee und Zucker irgendwelche Objekte, von denen ich meinte, dass sie für eine Sammlung interessant wären, eingehandelt. Das war aber meistens keine Schwierigkeit in den Gegenden, in denen ich gearbeitet habe, da die Objekte des täglichen Lebens keinen Unikatwert haben. Das ist das, was man immer hat, womit man immer arbeitet, wo es überhaupt kein Problem macht, wenn jemand zum Beispiel eine Erdhacke oder anderes Werkzeug verkauft. Das macht gar nichts. Entweder er macht sich ein neues oder er hat ohnehin mehrere Exemplare davon. […] Also das ist in dieser Richtung gar kein Problem“ (Interview 2014).

Dieser Ansatz entsprach auch dem seines Kollegen Erhard Schlesier. In seinem Artikel „Der Völkerkundler als Kontaktpartner“ (1962) problematisiert Schlesier die Sammelaktivitäten eines Feldforschers und schlussfolgert, dass es im Kontext der Erwerbstätigkeit durchaus auch negative Aspekte zu bedenken gibt, über deren Auswirkungen sich der Ethnologe im Klaren sein sollte:


Katalognummer: Af 4104
Stamm: Haussa
Ort: Agadez, Niger
Sammler: Prof. Dr. Peter Fuchs 1972
Erwerb und Jahr: Kauf: Fuchs, 6/197
Beschreibung: Satteltasche aus Leder, für Kamele
Standort:
FORTS. SIEHE UMSCHLAG

Abb. 21 Karteikarte zur Satteltasche aus Agadez, Niger, Ethnologische Sammlung

„Wir sind vorwiegend an alten Stücken interessiert, die – auch wenn ihr Funktionswert objektiv gering ist – doch meist einen Erinnerungswert oder emotionale-religiöse Werte anderer Art oder solche für das Prestige der Eingeborenen haben, die unter Umständen auch ihren Funktionswert im Einzelfall subjektiv erhöhen“ (Schlesier 1962: 132).

Bereits in den 1960er Jahren begann sich das Prozedere des Sammlungserwerbs zu verändern und Peter Fuchs erwarb Objekte schließlich auf „Geldbasis“ (Interview 2014). Das Spektrum und die Zielsetzung seiner Sammlungsaktivitäten erweiterten sich ebenfalls. So hat er im Auftrag für

verschiedene Museen Sammlungen angelegt, unter anderem etwa für das Tschadische Nationalmuseum (ebd.). Peter Fuchs beobachtete einen sich modifizierenden Sammlungsprozess, der die Intensität des kulturellen Dialogs und Transfers zwischen den beteiligten Handelspartnern sowie zwischen den lokal bestehenden ethnischen Gruppen verdeutlicht. Die Ethnographika aus seinen Forschungsregionen repräsentieren eine einzigartige Kulturdarstellung dieses Zeitraums, die sowohl die Bedeutung der indigenen Handwerkskunst, des interethnischen Handelsnetzwerkes als auch der kulturspezifischen Materialität und Ikonographie der Objekte selbst abbilden, deren Ornamentik bzw. Symbolik eine Dynamik der ethnischen Identität ihrer Hersteller offenbart.

In der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen befinden sich neben Alltagsgegenständen auch Würdezeichen und Prestigegüter, die bis heute das Potential ihrer Transkulturalität – also die Abbildung gegenseitiger kultureller Beeinflussung – zwischen den ethnischen Gruppen der Regionen, die Fuchs erforschte, erkennen lassen. Die Objekte, die Peter Fuchs zwischen 1952 und 1996 zusammentrug, werden dabei zu Trägern kultureller Elemente, durch die sich ein interethnischer Transfer entfaltet. Sie legen dar, welche Komponenten in einer intensiven Kontaktsituation übernommen und welche abgelehnt werden (Harmsen 1999: 2). Verschiedene Faktoren beeinflussen die Entwürfe und Produktion der Objekte. Dazu gehören der persönliche Geschmack und die Kreativität der Hersteller ebenso wie Modeerscheinungen. Das Material oder die Wahl bestimmter Symbole und Motive spielen beim Produktionsprozess eine entscheidende Rolle. Das Aufgreifen charakteristischer Muster oder Ikonographien kann innerhalb von Prozessen gesellschaftlichen Wertewandels eine ethnisch spezifische Bedeutung einnehmen. Durch eine genaue Beobachtung ihres Umgangs und ihrer Kontexte in der Region konnte Peter Fuchs diese transkulturellen Facetten in den Dingen aufspüren und sie bei seiner Rückkehr vermitteln. Dies tat er beispielweise in seinen Lehrveranstaltungen, die er mit Antritt seiner Stelle in Göttingen 1964 wahrnahm. In seinen Veranstaltungen verfolgte Peter Fuchs den Anspruch, anwendungsorientierte Methoden mit praxisbezogener Forschung zu verbinden. Die Studierenden sollten Kenntnisse erwerben, die auch in ein Tätigkeitsprofil außerhalb der Ethnologie passen würden. Viel Wert legte er auf selbstständiges Arbeiten:

„Die meisten werden nach dem Studium wahrscheinlich nicht in der Ethnologie bleiben und dennoch wird man von ihnen erwarten, dass sie im Stande sind, ein Problem mit wissenschaftlichen Methoden zu lösen" (Interview 2008: 9).

Eine praxisbezogene Ausrichtung hatten auch die Veranstaltungen, aus denen die Sonderausstellungen zu seinen Forschungen hervorgingen, wie etwa „Tschad" im Jahre 1966, „Fachi – Oase der Sahara" 1974 oder „Sahara '79".



Abb. 22 Abschiedsfeier für Peter Fuchs (hier zusammen mit seiner Frau Hille), Harry Haase, 1994, wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

Kritische Würdigung

In seiner 40-jährigen Berufspraxis hat Peter Fuchs einige Schulen, Krisen und Wenden der ethnologischen Disziplin miterlebt. Beschäftigt man sich näher mit seinen Publikationen, wird deutlich, dass er, ebenso wie sein Kollege Erhard Schlesier, immer wieder bemüht war, „Klarheit über die Aufgaben und Ziele der Forschung zu gewinnen" und sich mit den „Möglichkeiten und Grenzen" einer angewandten Ethnologie auseinander zu setzen (Schlesier 1957: 91). Peter Fuchs sieht sich selbst nicht als einen historischen Ethnologen, dennoch kommt seiner Ansicht nach „immer wieder die Frage auf, wie die Dinge zu dem wurden, was sie heute sind" und welche gesellschaftlichen Prozesse zu der „jetzigen Gemeinschaft" geführt haben (Interview 2008: 8-9). Bereits in seiner Publikation „Weißer Fleck im schwarzen Erdteil. Meine Expedition nach Ennedi" (1958: 10) verdeutlicht Peter Fuchs, dass sich die Kulturen der Menschheit ununterbrochen verändern. Diese Aussage zeigt einen bestimmten Blick auf Kultur, der sich durch seinen dynamischen Charakter auszeichnet. Peter Fuchs setzt sich in seinen Studien mit den Prozessen auseinander, die darlegen, wie Kultur „weiter vermittelt, modifiziert, neu geschaffen und instrumentalisiert" wird (Hauser-Schäublin/Braukämper 2002: 9). In seinen Arbeiten thematisiert er, wie verschiedene Netzwerke innerhalb eines Gesellschaftssystems entstehen, wie Machtpositionen ausgehandelt werden und welche Auswirkungen sie auf die Bevölkerung haben. Dazu gehören Strategien, die Menschen entwickeln, um mit diesen oftmals in sich widersprüchlichen Dynamiken zu leben oder sie zu verändern. Abgebildet wird die Prozesshaftigkeit von Gesellschaften, aber auch die Kreativität eines kulturellen Transfers zwischen ethnischen Gruppen, die impliziert, dass die Leistungsfähigkeit einer Gesellschaft nicht in der Ausgrenzung, sondern vielmehr in ihrer Anschlussfähigkeit liegt (Welsch 1999: 56f.).

Um Zusammenhänge zwischen lokalen Ereignissen mit globalen Auswirkungen verstehbar zu machen, verfolgte Peter Fuchs eine

„erklärende Ethnologie sozialer und politischer Prozesse, die in scheinbar marginalen Erdregionen stattfinden, den meisten Menschen in den westlichen Industrieländern nicht einmal namentlich bekannt, und doch plötzlich so nahe, dass sich die Vereinten Nationen veranlasst sehen, nicht

nur Hilfsgüter, sondern auch Soldaten zu entsenden, um die außer Kontrolle geratene Region wieder zu stabilisieren“ (2010: 166).

Religiöse, kulturelle und politische Unterschiede sind nicht nur an einem Ort, einer Stadt, sondern häufig auch in einer Biographie präsent (Beck 1998: 7). Die vielseitigen Arbeiten von Peter Fuchs dokumentieren, dass die Auseinandersetzung mit transkulturellen Prozessen eine wichtige Voraussetzung für den Dialog zwischen den Kulturen geworden ist. Seine Publikationen belegen, dass gegenseitiges Verständnis und Vertrauen oft erst durch die Überwindung von Konflikten und in einem Netzwerk sich wandelnder Biographien erfolgt.

Verwendete Literatur

Beck, Ulrich
1998 Vorwort. In: Beck, Ulrich (Hrsg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 7-10.

Beer, Bettina
2003 Einleitung: Feldforschungsmethoden. In: Beer, Bettina (Hg.) Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin: Reimer. S. 9-31.

Berg, Eberhard und Martin Fuchs (Hrsg.).
1999 Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Clifford, James
1999 Über ethnographische Autorität. In: Berg, Eberhard und Martin Fuchs (Hrsg.). Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 109-157.

Fischer, Hans
1992 Feldforschung. In: Fischer, Hans (Hg.). Ethnologie. Einführung und Überblick. Berlin/ Hamburg: Reimer. S. 79-99.

Fuchs, Peter
1953 Im Land der verschleierten Männer. Wien: Amandus.

1958 Weißer Fleck im schwarzen Erdteil. Meine Expedition nach Ennedi. Stuttgart: Engelhorn.

1961 Die Völker der Südost-Sahara. Tibesti, Borku, Ennedi. Wien: Braumüller.

1970 Kult und Autorität. Die Religion der Hadjerai. Berlin: Reimer.

1983 Das Brot der Wüste. Sozio-Ökonomie der Sahara-Kanuri von Fachi. Studien zur Kulturkunde. Band 67. Wiesbaden: Steiner.

2010 Die Ethnisierung nationaler politischer Konflikte im Tschad und in Darfur (Sudan). In: Dohrmann, Alke, Bustorf, Dirk und Nicole Poissonier (Hg.): Schweifgebiete. Festschrift für Ulrich Braukämper. Münster: LIT. S. 166-175.

Hahn, Hans Peter
2005 Materielle Kultur. Eine Einführung. Berlin: Reimer.

Harmsen, Andrea
1999 Globalisierung und lokale Kultur. Eine ethnologische Betrachtung. Hamburg: LIT.

Hauser-Schäublin, Brigitta
1997 Blick zurück im Zorn: Ethnologie als Kulturkritik. In: Zeitschrift für Ethnologie. Berlin: Reimer. Band 122. S. 3-17.

Hauser-Schäublin, Brigitta und Ulrich Braukämper
2002 Einleitung. Zu einer Ethnologie der weltweiten Verflechtungen. In: Hauser-Schäublin, Brigitta und Ulrich Braukämper (Hrsg.): Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen. Berlin: Reimer. S. 9-14.

Hauser-Schäublin, Brigitta
2003 Teilnehmende Beobachtung. In: Beer, Bettina (Hg.) Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin: Reimer. S. 33-54.

Illius, Bruno
2012 Feldforschung. In: Beer, Bettina und Hans Fischer (Hg.) Ethnologie. Einführung und Überblick. Berlin: Reimer. S. 75-100.

Interviews with German Anthropologists vom 31. 05. 2008; durchgeführt am Institut für Ethnologie. Transkription: Claire Spilker, Edierung: Vincenz Kokot; Ansprechpartner: Dieter Haller. S. 1-10.

Interview mit Peter Fuchs vom 06. 10. 2014, durchgeführt am Institut für Ethnologie (nicht als Transkription veröffentlicht).

Mischo, John
1966 Parapsychologische Phänomene in der Feldforschung des Ethnologen. In: Neue Wissenschaft: Zeitschrift für Grenzgebiete des Seelenlebens. Bern: Francke. Band 14. S. 106-114.

Schlesier, Erhard
1964 Der Völkerkundler als Kontaktpartner: Erfahrungen in Neuguinea 1961/62. In: Sociologus: Zeitschrift für empirische Ethnosoziologie und Ethnopsychologie. Berlin: Duncker & Humblot. Band 14. S. 128-136.

1957 Möglichkeiten und Grenzen einer „Angewandten Völkerkunde“ in Deutschland. Ein Beitrag zur Klärung der gegenwärtigen Lage der Deutschen Völkerkunde. In: Göttinger völkerkundliche Studien. Düsseldorf: Droste. Band II. S. 91-107.

Welsch, Wolfgang
1999 Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung. In: Interkulturalität. Grundprobleme der Kulturbegegnung. Mainzer Universitätsgespräche. Sommersemester 1998. Mainz. S. 45-72.

Zwernemann, Jürgen
2014 Ethnologische Afrikaforschung vor 60 Jahren. Bei den Kassena und Nuna in Burkina Faso und Ghana. Museum für Völkerkunde Hamburg. Neue Folge Band 47/2014.

Anmerkungen

1 siehe Mischo 1966, S. 106.

2 DGV ist das Akronym für Deutsche Gesellschaft für Völkerkunde. ICAES steht für International Congresses of Anthropological and Ethnological Sciences.

3 Es trifft zu, dass der Autor einer Monographie für die Adressaten in dieser Zeit durchaus erkennbar war. Die im Text dargelegten Beobachtungen wurden dabei jedoch nicht als subjektive Eindrücke einer bestimmten Person wahrgenommen, sondern vielmehr als Ausführungen eines professionellen und dadurch scheinbar objektiven Spezialisten (Clifford 1995: 119). Dabei wurden die entscheidenden, „dialogischen, situationsbedingten Aspekte ethnographischer Interpretation […] häufig genug aus dem endgültigen repräsentativen Text verbannt" (Clifford 1995: 134).

4 Illius (2012: 83) spricht in diesem Kontext von einer „Belohnung" der geleisteten Arbeit, wenn im Gespräch die „inklusive" Form des Personalpronomens „wir" verwendet wird.

5 Eine kritische Analyse zur Problematik der ethnographischen Autorität findet sich bei James Clifford (1995: 109-157).

Partnerschaftliche Feldforschung und die Reflexion der Fremdbegegnung

Annika Brink

Wer in der Ethnologie als Forscherpersönlichkeit ernst genommen werden will, muss sich einer Feldforschung als ‚Initiationsritus' unterziehen, die in der allgemeinen Vorstellung dafür sorgen soll, dass man sich für mindestens ein Jahr in einer anderen Gesellschaft, abgeschottet von der vertrauten Umgebung, wiederfindet. Das mit dieser Vorstellung assoziierte Bild vom einsamen Ethnologen entspricht indes kaum der Realität, denn nicht wenige Ethnologen bzw. Ethnologinnen gehen mit ihrem Partner ins Feld – auch Peter Fuchs unternahm seine Forschungsreisen in Begleitung von Freunden bzw. Kollegen und seiner Ehefrau.

Die Ethnologin Christiana Lütkes vermerkt in ihrer Publikation „Forschung mit Ehemann: Ein Nichtethnologe als Begleiter" (2002), die auf ihrer Forschung in Papua-Neuguinea im Jahr 1991 basiert, dass es nur wenig Literatur gäbe, in der der Leser überhaupt Informationen über die Familienmitglieder oder Partner des Feldforschers erhält oder in der eine diesbezügliche Reflektion der veränderten Forschungssituation stattfindet (Lütkes 2002: 174). Im Zuge der ‚Krise der Repräsentation' ab den 1980er Jahren und der fortschreitenden Globalisierung in den 1990er Jahren hat sich zudem der Gegenstand der Ethnologie verändert. Akteure kommunizieren und handeln transnational, und auch die Forschung innerhalb der eigenen Gesellschaft gewinnt zunehmend an Bedeutung (Wesch 2002: 96). Als Beispiel

sei an dieser Stelle die Göttinger Ethnologin Brigitta Hauser-Schäublin erwähnt, die sich mit der kulturellen Dimension von Organtransplantation und Reproduktionsmedizin in Deutschland beschäftigt hat (Hauser-Schäublin 2001). Angesichts einer so veränderten Forschungsperspektive gilt es zu fragen, wie sich das Bild vom einsamen Forscher bis heute trotzdem hartnäckig erhalten konnte.

Ein historischer Rückblick

Bis Ende des 19. Jahrhunderts wurden ethnographische Daten häufig von Missionaren oder Kolonialbeamten im Auftrag von Ethnologen, zumeist in Form von ausgefüllten Fragebögen, an die Universitäten und Museen in Europa übermittelt. Die so zusammengetragenen Informationen wurden dann von den Ethnologen ausgewertet und veröffentlicht, ohne dass diese jemals selbst in Kontakt mit dem „Fremden" gekommen waren (Wesch 2002: 8). Die Torres-Strait-Expedition von 1889/99, eine Forschungsreise, bei der Informationen über die Bewohner der Inseln zwischen Australien und Papua-Neuguinea direkt vor Ort, von Wissenschaftlern aus verschiedenen Fachrichtungen aufgenommen wurden, bildete damals einen wichtigen Baustein für die weitere methodische Entwicklung der Datenerschließung und -auswertung in der Ethnologie. William H. R. Rivers, ein Teilnehmer der Torres-Strait-Expedition und Begründer der genealogischen Methode, stellte 1913 Forderungen für die künftigen ethnologischen Untersuchungen auf. Voraussetzung für eine intensive Feldforschung sei es, mindestens ein Jahr bei einer Ethnie zu leben und jedes Detail zu untersuchen: Sich also selbst dem Datensammeln zu verpflichten und nicht, wie die sogenannten „armchair-anthropologists", sich nur auf die Aussagen von Informanten zu verlassen (Wesch 2002: 29).

Der Begründer der ethnologischen Feldforschung, Bronislaw Malinowski, ging darauf aufbauend mit seiner Forschung auf den Trobriand-Inseln noch einen Schritt weiter. Er verbrachte während der Zeit, als der Erste Weltkrieg ausbrach, ein Jahr auf den Inseln südöstlich von Neuguinea und nahm aktiv am Dorfleben teil. Dabei beschrieb Malinowski seinen Zugang zum Feld und seine Methoden im Detail, wobei er beabsichtigte, einen möglichst hohen Grad an Objektivität zu erzielen. Sein Ziel war es, eine Anpassung der Methoden an die Naturwissenschaften zu erreichen und dadurch die Neutralität in der ethnologischen Forschung zu sichern (Wesch 2002: 38). Seine daraus resultierende Monographie „Argonauts oft the Western Pacific" (1922) wurde zum Ideal der Feldforschungspraxis erhoben, bei der ein Ethnologe ein Jahr lang, allein und abgeschnitten von der westlichen Welt, zusammen mit einer Ethnie lebt und gerade aus dieser Situation den größten Erkenntnisgewinn generieren kann (Berg und Fuchs 1993: 31). Erst als 1967 posthum seine Tagebücher durch seine Frau veröffentlicht wurden, geriet seine Position ins Wanken. Die persönlichen Notizen, die ihm als Ventil für seine inneren Konflikte und als Stütze zum Erhalt der eigenen Identität dienten, zeigten nun ein anderes Bild des Wissenschaftlers, der sich zuvor offenbar gekonnt selbst inszeniert hatte (Wesch 2002: 51). Das Tagebuch enthüllte, dass es ihm nur partiell ge-

lungen war, seine eigenen Maßstäbe und Methoden konsequent anzuwenden (Hahn 2013: 209). Vor allem sein Anspruch auf Objektivität und Neutralität wurde fortan in der Ethnologie stark kritisiert. Ebenso das Ausblenden der Forscherperson, die in Interaktion mit der indigenen Gesellschaft steht, wie auch das Ignorieren der kolonialen Situation, führte letztendlich zu einer Krise des Faches (Wesch 2002: 3).

Krise und Dialog

Als Replik auf die scheinbar unlösbaren methodischen Forderungen nach Authentizität und Objektivität entwickelte sich die ‚Writing Culture'-Debatte. Der amerikanische Ethnologe Clifford Geertz, der auch seine Frau Hildred mit auf seine Reisen nahm, sah eine Zugehörigkeit der Ethnologie mehr bei den Sozialwissenschaften als bei den Naturwissenschaften. Er machte deutlich, dass jede Beobachtung gleichzeitig interpretiert wird und nur durch das Vorwissen des Ethnologen eine Situation beurteilt werden kann (Hahn 2013: 196). Aber auch bei seinem methodischen Vorgehen im Sinne einer ‚Dichten Beschreibung' blieb die Kritik am Forscher durch das Fehlen der Reflexion der eigenen Person in der Interaktion (Wesch 2002: 63). Die Debatte verschob sich so hin zu einer Untersuchung des Erkenntnisprozesses selbst als sozialem Phänomen und zur Frage nach der Konstruktion von Erkenntnis (Berg und Fuchs 1993: 16). Der Ethnologe ist stets eingebunden in sein eigenes Deutungsmuster und handelt darauf aufbauend. „Obwohl der Ethnologe das andere Selbst jeweils als kulturell konstruiert darstellt, modelliert er seine eigene Identität, die ihn dazu autorisiert, die Wahrheiten dieser anderen Welten zu repräsentieren, zu interpretieren und sogar – wenn auch immer mit gewisser Ironie – an sie zu glauben" (Clifford 2004: 197). Neben der eigenen Konstruktion wird der Forscher im Feld mit verschiedenen Rollenerwartungen konfrontiert. Auch aus den Forschungen von Peter Fuchs lassen sich solche Erwartungen herauslesen: Er muss klarstellen, dass er kein Franzose ist (Algerien war französisches Kolonialgebiet), kein Missionar und auch nicht vom Militär. Zudem werden neue Definitionen von ihm erschaffen durch seine Tätigkeiten als Ethnologe, als „der weiße, der unser Land aufschreibt" (vgl. S.66 ff., Interview 2014).

Durch jedes Beobachten und Teilnehmen beeinflusst der Ethnologe den lokalen Kontext. Die Forschungssituation gleicht also viel mehr einem Dialog, einem wechselseitigen Prozess (Mauksch 2014: 25). Ein banales Beispiel hierfür stellt allein schon das Teilen der knappen Wasserressourcen von Seiten der Tuareg mit dem Forscher dar, welches den weiteren Umgang mit der akuten Situation maßgeblich verändert (Fuchs 1953).

Möglichkeit ‚Partner'

Wenn man die Forschungssituation aus dem Gesagten als einen Dialog zwischen Forscher und ‚Erforschtem' versteht, stellt sich die Frage, inwieweit dieser Dialog geprägt ist durch die Personen, die daran teilnehmen. Die Angst, aus Bereichen ausgeschlossen zu werden oder nicht aufgenommen werden zu können, wenn man nicht als Einzelperson

kommt, mag in bestimmten Situationen gerechtfertigt sein, jedoch kann das Auftreten in einer in der Ethnie anerkannten sozialen Einheit auch von Vorteil sein. Ein Beispiel hierfür beschreibt Ludger Müller-Wille in seiner Arbeit „Ethnische Studien in der polaren Ökumene. Mit Familie bei Sami und Finnen" aus dem Jahr 1985. Seine Frau und Kinder waren während der gesamten Zeit anwesend und die dort gängige soziale Einheit der Familie ermöglichte es ihm, in die Gesellschaft integriert zu werden und über Frauen und Kinder Informationen zu sammeln, die ihm vielleicht als Einzelperson entgangen wären. Dass weitere Personen am Prozess der Datenerhebung beteiligt waren, verleiht dem Autor folgend seinen Daten zudem eine gewisse Neutralität (Müller-Wille 1985: 52).



Abb. 23 Hille Fuchs in Fachi, Niger, Privatarchiv Peter Fuchs, 1976

In Bezug auf Peter Fuchs' Begegnungen mit den Tuareg und Kanuri der Oase Fachi in den 1950er und 70er Jahren wird auch bei ihm deutlich, dass die Begleitung von Freunden bzw. Kollegen und seiner Frau Hille von Vorteil waren. Es war ihm möglich, Kenntnisse über alltägliche Bereiche zu gewinnen, die er als Mann beobachten durfte, und durch weibliche Begleitungen erhielt er Zugang zu Informationen, die er aufgrund seines Geschlechts in den streng muslimischen Gesellschaften nicht allein hätte zusammentragen können (vgl. S.67ff. Interview 2014). Seine Frau Hille macht im Interview ebenfalls deutlich, welche Chance sich durch ihre Begleitung ergab:

„Und die Frauen waren also alle sehr offen und zu mir, sehr nett zu mir und es war sofort auch so eine gewisse weibliche Solidarität zwischen mir und den Frauen da und das hat uns doch viele Orte geöffnet in die wir sonst nicht hinein gekommen wären" (vgl. S.67ff. Interview: Hille Fuchs 2014).

Bei seiner ersten Reise zu den Tuareg 1952 nahm Fuchs, u.a. aus Furcht vor Überfällen, seinen Studienkollegen Andreas Kronenberg mit. Durch dessen Untersuchungen war ihm bekannt, dass die Tuareg verwandtschaftlich matrilinear organisiert sind (Interview 2008). Insofern war es ein überlegter Entschluss, Edith Fischer mitzunehmen, denn sie war es, die den Kontakt zur weiblichen Sphäre herstellte (Interview 2008). So wird zum Beispiel eine Situation beschrieben, in der die drei Freunde bei einem Informanten übernachten und sich dessen Frau vor ihnen entschleiern muss: Edith Fischer tröstete die dadurch aufgelöste Frau und baute zu ihr eine Beziehung auf (Fuchs 1953: 23).

Bei seiner Forschungsreise nach Fachi (Niger) war es seine eigene Frau Hille Fuchs, die ihn begleitete. Sie öffnete nicht nur ansonsten verschlossene Lebensbereiche zu den Frauen, sondern implizierte noch eine weitere Dimension: Als er das erste Mal alleine und nur für zwei kurze Tage in der Oase Fachi ankommt, bemerkt er sofort: „Die ganzen Voraussetzungen, wie sie waren, waren so, dass wenn man mit den Menschen auf gleicher Ebene sprechen wollte, musste man verheiratet sein" (Interview 2014). So war es vorteilhaft für die nachfolgende Zeit, dass seine Frau dabei war und in die Forschung mit einbezogen werden konnte.

Eine solche Frage partnerschaftlicher Präsenz und Partizipation bei der Forschung wurde ebenfalls von der Göttinger Ethnologin Andrea Lauser bereits vor längerer Zeit angeschnitten: Sie forschte mit ihrem Mann 1986/88 in einer Dorfgemeinschaft auf den Philippinen und stieß dort auf erkennbare Hindernisse, als ihr Mann eine Zeit nicht bei ihr war. Als sie nicht mehr in der bei den Mangyan wichtigen sozialen Einheit des Paares auftraten, schlug ihr zusätzlich zu dem Umstand, dass sich vor allem die Männer ihren Beobachtungen und Fragen entzogen, Unverständnis und Abwehr entgegen. Das Herumwandern ohne männlichen Begleiter bescherte ihr den Ruf einer Hexe. Die Frauen benutzen ihren Namen sogar als Druckmittel bzw. Disziplinierungsmaßnahme für ihre Kinder (vgl. Lauser 1993: 131).

Wenn man als soziale Einheit im Sinne eines Paares forscht, gilt es generell zu überprüfen, wie

die lokalen Vorstellungen von Rollenerwartungen beschaffen sind. Bei den bereits erwähnten Forschungen von Christiana Lütke in Papua-Neuguinea lässt sich feststellen, dass dort die soziale Einheit der Ehe der Forscherin durch die Indigenen zwar anerkannt wurde, jedoch im Hinblick auf die Rollenzuschreibung – sie als Ethnologin und ihr Mann „nur" als Begleiter – nicht verstanden. Dies führte dazu, dass ihrem Mann zuweilen Dank für seine vermeintliche Forschung bekundet wurde und nicht ihr (Lütkes 2002: 181).



Abb. 24 Hille Fuchs bei einer Teezeremonie in Fachi, Privatarchiv Peter Fuchs, 1976.

Fazit

Die Literaturlücke, die immer noch in Bezug auf die Partnerschaft im Feld existiert, wird bislang nur vereinzelt thematisiert, ist aber besonders spannend in Hinblick auf die Krise der Ethnologie, die während der letzten Jahrzehnte die eigene Reflexion des Handelns in der Feldforschung in den Vordergrund gerückt hat. Die Partner-Beispiele Müller-Wille, Lütke, Lauser und Fuchs zeigen, dass der Entschluss, nicht allein ins Feld zu gehen, durchaus von Vorteil für die Erkenntnisgewinnung sein kann, weil gerade Teamarbeit eine gewisse Annäherung an Objektivität durch die Möglichkeit einer intersubjektiven Überprüfbarkeit mit sich bringt, sofern dabei beachtet wird, dass jeder Beobachtung und Verschriftlichung von Beobachtungen stets ein subjektives Handeln zugrunde liegt. Entgegen dem überkommenden Muster vom Forscher als einem einsamen Einzelgänger wird die Zeit kommen, dass das Thema ‚Partner im Feld' seinen verdienten Platz in der Literatur finden wird.

Verwendete Literatur

Berg, Eberhard und Martin Fuchs (Hg.)
1993 Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bräunlein, Peter J. und Andrea Lauser
1993 Leben In Malula. Pfaffenweiler: Centaurus.

Clifford, James
2004 Über Ethnographische Selbststilisierung: Conrad und Malinowski. In: Doris Backmann-Medick (Hg.), Kultur als Text. 2., aktualisierte Auflage; S.194-225. Tübingen und Basel: A. Franke.

Fischer, Hans
2005 Definition Feldforschung. In: Walter Hirschberg (Hg.), Wörterbuch der Völkerkunde. 2. Aktualisierte Auflage; S.123. Berlin: Reimer.

Fuchs, Peter
1953 Im Land der Verschleierten Männer. Wien: Amandus.

Fuchs, Peter
2008 Interviews with German Anthropologists vom 31. 05. 2008; durchgeführt am Institut für Ethnologie. Transkription: Claire Spilker, Edierung: Vincenz Kokot; Ansprechpartner: Dieter Haller. S. 1-10.

2014 Interview mit Peter Fuchs vom 6.10.2014 durchgeführt im Institut für Ethnologie (nicht als Transkription veröffentlicht)

Hahn, Hans Peter
2013 Ethnologie: Eine Einführung. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Hauser-Schäublin, Brigitta (Hg.)
2001 Der geteilte Leib: Die kulturelle Dimension von Organtransplantation und Reproduktionsmedizin in Deutschland. Frankfurt am Main: Campus.

Lütkes, Christiana
2002 Forschung mit Ehemann: Ein Nichtethnologe als Begleiter. In: Hans Fischer (Hg.), Feldforschungen: Erfahrungsberichte zur Einführung. S. 173-186. Berlin: Reimer.

Mauksch, Stefanie und Ursula Rao
2014 Fieldwork as Dialogue. Reflections on Alternative Forms of Engagement. Zeitschrift für Ethnologie 139 (1): S. 23-38.

Müller-Wille, Ludger
1985 Ethnische Studien in der polaren Ökumene. Mit Familie bei Sami und Finnen. In: Hans Fischer (Hg.), Feldforschungen. S. 49-66. Berlin: Reimer.

Wesch, Ulrike
2002 Vom Schreibtisch ins Feld uns zurück: Eine Analyse der Feldforschung von Ethnologen und Ethnologinnen. Göttingen: Unveröffentlichte Magisterarbeit, Georg-August-Universität.

Peter Fuchs und der ethnographische Film in Deutschland

Rolf Husmann

Das Göttinger IWF und die „Encylopaedia Cinematographica"

Als zum 1.1.2011 das Göttinger „Institut für den Wissenschaftlichen Film" (IWF – zuletzt „IWF Wissen und Medien gGmbh") nach Beschluss der finanzierenden staatlichen Gremien seine Pforten schließen musste, endete für den wissenschaftlichen Film in Deutschland eine Ära. Nach Anfängen in den 1920er Jahren war im Nachkriegsdeutschland der 50er Jahre mit dem IWF eine weltweit einzigartige Institution entstanden, die über 50 Jahre lang auf vielen Wissenschaftsgebieten Filme von hoher technischer wie inhaltlicher Qualität herstellte und sie vertrieb. Besonders die im IWF entwickelte Filmsammlung „Encyclopaedia Cinematographica" (EC) erlangte international hohe Anerkennung, denn für die Filme der EC wurden besonders hohe wissenschaftliche Qualitätsstandards angelegt.

Zu den Fächern, für die das IWF wissenschaftliche Filme produzierte und veröffentlichte, gehörte von Beginn an auch die Ethnologie, bis in die 1980er Jahre unter dem Begriff „Völkerkunde" geführt. Zahlreiche Ethnologinnen und Ethnologen haben im Lauf der IWF-Geschichte Filme mit dem Göttinger Institut hergestellt, einige als selbstfilmende Wissenschaftler, andere auch mit personeller Unterstützung des IWF, z. B. durch professionelle Kameramänner. Zum Kreis derer, die die Dienste und Möglichkeiten des IWF intensiv genutzt haben, gehörten auch Erhard Schlesier und Peter Fuchs, die seit den späten 1960er Jahren als Kollegen am Institut für Völkerkunde an der Universität Göttingen gelehrt, geforscht und auch ethnographische Filme gemacht haben. Insbesondere Peter Fuchs pflegte seit den 1950er Jahren eine intensive Zusammenarbeit mit dem IWF, aus der mehr als 70 publizierte ethnographische Filme hervorgegangen sind. Die Ausstellung „Transkulturelle Begegnungen" in der Ethnologischen Sammlung am Institut für Ethnologie der Universität Göttingen berücksichtigt deshalb auch zu Recht das Wirken der beiden Ethnologen auf audiovisuellem Gebiet.

Die institutionellen Anfänge des wissenschaftlichen Films in Deutschland reichen generell bis in die 1920er Jahre zurück. Nach ersten Anfängen etablierte sich im Dritten Reich in Berlin mit dem RWU, der „Reichsanstalt für Film und Bild in Wissenschaft und Unterricht", die Vorgängerinstitution für das IWF. Schon in den 1930er Jahren wurde eine Reihe völkerkundlicher Filme publiziert. Aber auch das Schwesterfach „Volkskunde" (später „Europäische Ethnologie") war in der Vorkriegszeit eine wichtige im RWU vertretene Disziplin. Die von der RWU produzierten Filme wurden am Ende des Zweiten Weltkriegs nach Höckelheim bei Northeim ausgelagert. Als dann nach Kriegsende die Verwaltung der Alliierten in der britischen Zone über einen Neustart für die Produktion wissenschaftlicher Filme nachdachte, entschied man, das alte Material in die nächstgelegene Universitätsstadt, eben nach Göttingen, zu

verlegen. Während im alten RWU die Filme sowohl für den Hochschul- wie für den Schulbereich produziert und vertrieben wurden, trennte man nun den wissenschaftlichen Film für die Hochschule und Forschung, der in Göttingen seine Heimat fand, von den Filmen für die Schulen, die im Münchner Schwesterinstitut FWU („Institut für Film und Bild in Wissenschaft und Unterricht gGmbH“) veröffentlicht wurden. Das geschah 1949. In Göttingen sollte ein neues Institut entstehen, das sich auf den Grundlagen des RWU um wissenschaftliche Filme für die deutschen Hochschulen kümmerte. Zunächst wurde es als „Abteilung Hochschule und Forschung des Instituts für Film und Bild in Wissenschaft und Unterricht“ weitergeführt, ehe es 1956 zum „Institut für den Wissenschaftlichen Film“ (IWF) wurde. Als Verantwortlichen für die Weiterentwicklung des wissenschaftlichen Films wurde mit Gotthard Wolf ein aus den Ingenieurwissenschaften stammender Akademiker beauftragt, der als Direktor des IWF jahrzehntelang großartige Aufbauarbeit leistete und dem IWF zu internationaler Anerkennung verhalf. Dazu gehörte auch Wolfs Idee zur Gründung der EC, die er zusammen mit dem Verhaltensforscher Konrad Lorenz entwickelt hatte.

Die Grundidee der EC bestand darin, dass man sogenannte monothematische Filmeinheiten produzierte. Darunter sind kurze Filme (damals hauptsächlich im 16mm-Format) zu verstehen, die ausschließlich ein einziges bestimmtes wissenschaftliches Thema visuell dokumentieren, und zwar ohne Kommentar. Um das Verständnis dieser Filme dennoch zu ermöglichen – zum Beispiel wenn man sie im Hochschulunterricht einsetzte –, veröffentlichte das IWF dann auch stets zu jedem Film eine sogenannte Begleitpublikation, in der der Filmautor das behandelte Thema allgemein einordnete und den Film und seine Entstehung erläuterte. So ergaben sich im Verständnis der EC wissenschaftlich verwertbare Quellen. Sie wurden dann systematisch in der wissenschaftlichen Filmsammlung der „Encyclopaedia Cinematographica“ gesammelt.

Die EC wurde 1952 gegründet. Sie umfasste zunächst drei Fachgebiete, nämlich Biologie (mit den Unterabteilungen Zoologie, Botanik und Mikrobiologie), Technische Wissenschaften und Ethnologie, worunter sowohl Völkerkunde als auch Volkskunde fielen. Gotthard Wolf selbst hat immer gern seine Auffassung von der EC am Beispiel eines Schimpansen erläutert, so u. a. in dem sehenswerten Dokumentarfilm über Peter Fuchs, den Michael Steineck 2003 publizierte. Wolf betont darin, er habe nicht den *einen* langen Dokumentarfilm über „den“ Schimpansen haben wollen, sondern stattdessen eine Anzahl kleinerer Filmeinheiten, die dann einzelne Themen behandeln, z.B. des Schimpansen Fressverhalten, seine Schlafgewohnheiten, seine Behausung, sein Paarungsverhalten etc. In der derselben Weise seien dann genau die gleichen Themen bei anderen Tierarten zu dokumentieren, so dass letztendlich ein Mosaik von Filmen entsteht, eine Art Raster, bei dem sich auf den horizontalen Linien alle Filme zu der jeweiligen Tierart finden, und auf den vertikalen Linien dann sämtliche Filme zu finden sind zu einem bestimmten Thema aller verschiedenen dokumentierten

Tierarten. So, meint Wolf, seien dann Vergleiche möglich zwischen den einzelnen Arten und ihrem Verhalten.

Auf die Ethnologie übertragen bedeutete das, dass kulturelles Verhalten einzelner ethnischer Gruppen in kleinen Filmeinheiten zu dokumentieren seien, z. B. Hausbau, Nahrungszubereitung, Essen, handwerkliche Tätigkeiten wie Töpfern oder Weben, aber auch sportliches Verhalten wie Ringkämpfe. Man glaubte, durch Füllen eines solchen kulturellen Rasters dann Vergleiche zwischen den Ethnien ziehen zu können, allerdings ist dies in der Praxis nur ein einziges Mal bei einem von den Ethnologen Henning Hohnschopp und Volker Harms angestellten Vergleich von Töpfereifilmen auch tatsächlich genutzt worden. Die Vergleichbarkeit wurde, z.B. von Martin Taureg, auch durchaus zu Recht angezweifelt, dennoch hatte die Grundidee der EC, ethnographische Filme unter wissenschaftlich exakten und nachvollziehbaren Produktionsbedingungen herzustellen, den Vorteil, dass diese bezüglich Aufnahmeort und -zeit und den handelnden Personen zuverlässig waren. Auf diese Weise entstanden Quellen, die im Laufe der Zeit ihren eigenen besonderen Wert gewannen, denn kultureller Wandel verändert ständig das Verhalten der Menschen überall auf der Welt. Während EC-Filme aus den Naturwissenschaften mit den Jahren eher überholt und wissenschaftlich von schwindendem Wert waren, gewannen die ethnographischen Filme des IWF stetig an historischem Wert.

Um die ethnographischen Filme des IWF den Anforderungen der EC gerecht werden zu lassen, publizierte der im IWF tätige Referent für Ethnologie, Günther Spannaus (ab 1960 Professor für Völkerkunde an der Universität Göttingen), 1959 zwölf sogenannte „Leitsätze“, die den filmenden Ethnologen bei ihren Dreharbeiten helfen sollten, den geforderten Qualitätsstandard einzuhalten. Zu den wichtigsten Merksätzen für den filmenden Wissenschaftler galten Regeln wie „Keine Einflussnahme auf die handelnden Personen während der Aufnahmen! Kein Schauspielern! Alles soll so aufgenommen werden, als sei die Kamera gar nicht dabei!“ Auch wenn die Aufnahmerealität natürlich oft ganz anders aussah und diese Forderungen nur bedingt umzusetzen waren, erreichten die im IWF publizierten Filme dennoch einen Grad an Realitätsabbildung, die sie zu wissenschaftlich und historisch wertvollen Dokumenten machten.



Abb. 25 Der Filmemacher Peter Fuchs, Handelsplatz von Kanuri und Tuareg,
Privatarchiv Peter Fuchs, 1976

Der Filmemacher Peter Fuchs: von den Tuareg zu den Hadjerai

Peter Fuchs, damals Anfang 20, studierte nach dem Zweiten Weltkrieg in Wien Völkerkunde. Er war seit Kindheitstagen an Afrika und der Sahara, aber auch an Film und Fotografie interessiert. Daraus entstand noch zu Studienzeiten der Plan, in die Sahara zu reisen, ein in den frühen 1950er Jahren recht ungewöhnliches Unterfangen. Doch 1951 konnte er seinen Plan, zusammen mit einem Freund und einer Kommilitonin aus Wien, tatsächlich realisieren: der erste Aufenthalt bei den Tuareg gelang. Bei dieser Reise hatte er schon, wie bei all seinen Expeditionen und Forschungsaufenthalten, die er in den folgenden Jahrzehnten noch durchführen konnte, eine Filmkamera dabei, seine Bolex-Ausrüstung. Der große Vorteil dieser 16mm-Kamera ist, dass sie unabhängig von elektrischem Strom arbeitet, denn sie wird durch ein Federwerk aufgezogen und erlaubt so Aufnahmen von jeweils 24 Sekunden. Zu Zeiten, als Solartechnik unbekannt war, konnte Fuchs so Filmaufnahmen machen, die damals einmalig waren. Aus ihnen entstand nach der Rückkehr von der Sahara-Reise nach Europa der Schwarz-Weiß-Stummfilm „Im Land der verschleierten Männer". Es war ein Begleitfilm zu dem gleichnamigen Buch, das Fuchs als Reiseschriftsteller veröffentlichte und bei seinen zahlreichen Vorträgen im deutschsprachigen Raum einsetzte und ihn mit live gesprochenem Kommentar vorführte. Zu jener Zeit war Fernsehen noch weitgehend unbekannt, so dass exotische Berichte und Bilder – zumal aus der großen Wüste Sahara und von den geheimnisumwitterten Tuareg – von einem breiten Publikum begierig aufgenommen wurden.

Der zweite Dokumentarfilm von Peter Fuchs hat den Titel „Ramadan – das große Fest". Er ist Ergebnis seiner nächsten großen Sahara-Reise, die ihn 1955 nach Ennedi, ein damals noch weitgehend unbekanntes Gebiet im Nordosten des Tschad, führte. Auch von dieser mehrmonatigen Reise, die Fuchs gemeinsam mit seinem einheimischen Begleiter Adigei unternahm, gibt es ein 1958 veröffentlichtes Buch: „Weißer Fleck im schwarzen Erdteil. Meine Expedition nach Ennedi", das eine große Leserschaft fand und das Fuchs zusammen mit dem Film auf seinen Vortragsreisen einsetzte.

Der Film „Ramadan" brachte ihn dann in Kontakt mit Günther Spannaus, dem damaligen Referenten für Ethnologie am IWF in Göttingen, denn der veröffentlichte nicht nur den ganzen Film, sondern interessierte sich besonders für zwei Teile daraus, die er als monothematische Einheiten in die EC aufnehmen wollte, nämlich die dann vom IWF veröffentlichten Filme „Narbentätowierung der jungen Mädchen" und „Kampfspiel mit Schild und Speer". Dies war der Beginn einer langen und fruchtbaren Zusammenarbeit zwischen Peter Fuchs, dem IWF und der EC.

Nicht nur bei dem Referenten Günther Spannaus, auch beim IWF-Direktor Gotthard Wolf selbst war bald der Eindruck entstanden, in Peter Fuchs einen seriösen und kompetenten Ethnologen und zudem einen talentierten Filmemacher gefunden zu haben – eine schon damals sehr seltene Kombination begehrter Eigenschaften für wissenschaftliche

Partner des IWF. Fuchs war zu dieser Zeit noch österreichischer Staatsangehöriger. Deshalb offerierte ihm Wolf, er möge der österreichische Vertreter im Editorial Board der EC werden. Fuchs nahm an und hielt diese Position, bis er schließlich Anfang der 1960er Jahre nach Deutschland umsiedelte, um an der Universität Göttingen zu arbeiten, und dann auch die deutsche Staatsangehörigkeit annahm. Auch dann blieb er aber, nun als deutscher Wissenschaftler, Mitglied des Herausgeber-Gremiums der EC, und zwar bis die EC in den 1990er Jahren ihre Tätigkeit einstellte.

Als Peter Fuchs seine ethnologische Arbeit in Göttingen begann, hatte er inzwischen weitere Afrika-Expeditionen – natürlich stets auch mit seiner Bolex-Kamera – unternommen. Eine davon führte ihn 1959 in den Tschad, wo er eine intensive Forschungsarbeit bei den Hadjerai begann, und 1963/64 und 1965 wichtige Forschungs- und Filmarbeiten durchführen konnte. Mitte der 1960er Jahre wurde diese Arbeit jedoch durch den im Tschad ausgebrochenen Bürgerkrieg zwangsweise beendet. Mit dem Begriff Hadjerai wird eine Gruppe von Ethnien bezeichnet, die im zentralen Tschad leben, also deutlich südlicher als die Arbeitsgebiete von Fuchs zuvor bei den Tuareg und in Ennedi. Es sind die „Leute der Felsen“, denn sie leben als sesshafte Bauern auf oder an Bergen und Hügeln im mittleren Tschad. Zu ihnen zählen die Djonkor, Kenga, Djaya und Dangaleat, die das Hauptziel einer großen IWF-Filmexpedition waren, die unter Leitung von Peter Fuchs mit einem IWF-Kamerateam und mit finanzieller Unterstützung durch die Volkswagen-Stiftung 1963/64 durchgeführt wurde. Einige der dabei von Fuchs gemachten Filme haben insofern besonderen historischen Wert, weil der Bürgerkrieg die Ethnie der Djaya völlig vernichtete und über diese Ethnie nur die fünf im IWF veröffentlichten Filme, die allesamt Tänze zeigen, existieren.

Das Besondere an dieser IWF-Filmexpedition war das Vorhaben, erstmals im Feld synchrone Tonaufnahmen zu machen. Dies war zuvor noch nicht geschehen, nun standen neu entwickelte Aufnahmegeräte zur Verfügung. Doch es bedurfte in der damaligen Zeit eines heutzutage kaum vorstellbaren technischen Aufwandes, denn die Ausrüstung hatte ein Gewicht von mehr als einer Tonne, also über 1000 Kilogramm, die dann bis zu den Bergen der Hadjerai transportiert werden musste. Thematisch eignete sich die Forschung von Fuchs ganz besonders für diese Unternehmung, denn es sollten Filme gedreht werden, die sich vor allem mit Musik, Gesang und Erzählung befassten. Solche Themen in der Zeit davor aufzunehmen, hatte immer wieder das Problem mit sich gebracht, dass Ton ganz fehlte oder aber nicht synchron war.



Abb. 26 Steckengeblieben, Privatarchiv Peter Fuchs, 1976

Peter Fuchs hatte bei seinem ersten Besuch bei den Hadjerai 1959 bereits Filmaufnahmen gemacht und dabei auch sein nicht-synchrones Tonbandgerät eingesetzt. Unter anderem hatte er dabei Lieder des lokal bekannten Sängers Godi aufgenommen und das Tonband anschließend dem Sänger zu dessen großer Begeisterung vorgespielt, denn damals waren den Hadjerai Tonaufnahmen, die ja auch unmittelbar danach reproduziert werden konnten, noch völlig unbekannt. Fuchs hatte zudem seine Bolex-Kamera mit Selbstauslöser bei dieser Arbeit eingesetzt. In Michael Steinecks Film

werden diese Aufnahmen, verbunden mit Fuchs' eigener Erzählung der Episode, ausführlich gezeigt. Als Fuchs dann 1964 zu den Hadjerai zurückkehrte, traf er auch Godi erneut, und konnte nun synchrone Tonaufnahmen mit ihm produzieren. Da sich Ende 1964 nach Rückkehr ins heimische Göttingen herausstellte, dass nicht alles gefilmte Material technisch gelungen war, entschied man sich, im Frühjahr 1965 noch einmal als „IWF-Filmexpedition in den Tschad" zu den Hadjerai zurückzukehren. Dort entstanden dann noch weitere wichtige EC-Filme, die meisten davon mit synchronem Ton.

Das Projekt „Oase Fachi"

Als sich die Arbeitsbedingungen im Tschad ab 1967 bürgerkriegsbedingt zu sehr verschlechterten und die Fortsetzung seiner Film- und Forschungsarbeiten unmöglich wurde, suchte sich Peter Fuchs ein neues Gebiet, einen neuen ethnologisch interessanten Themenkreis für seine Arbeiten aus. Von seinen Reisen durch die Sahara waren ihm schon lange Oasenkulturen bekannt. Als sich 1972 die Möglichkeit ergab, während einer anderen Reise in der Republik Niger einen Abstecher zur Oase Fachi zu machen, nutzte Fuchs die Chance, Fachi kennenzulernen, und war sofort von diesem Ort und seinen Bewohnern angetan. Er traf dort ein und

„…sah diese Oasenstadt inmitten einer riesigen Sanddünenlandschaft liegen. Ich sah, wie ständig Karawanen von Tuareg eintrafen, um in Fachi Salz und Datteln gegen Hirse und andere Produkte, die die Tuareg mitbrachten, einzuhandeln. Es war ein so gewaltiges Bild! Es ging eine solche Faszination davon aus, dass sich mir der Gedanke aufdrängte: Das ist genau das Projekt, das ich noch machen möchte" (Fuchs 1978, EC 1322).

Da ihm aber schnell klar wurde, dass eine umfassende ethnographische Studie dieser Oasengesellschaft nur dann gelingen würde, wenn er, um auch die Kultur der Frauen in Fachi mit zu erfassen, diese Forschung zusammen mit seiner Frau Hille durchführen würde, bat Fuchs sie, ihn nach Fachi zu begleiten. Dies geschah dann auch, und zwar bei allen vier mehrmonatigen Aufenthalten in Fachi 1972, 1974, 1976 und 1984.

Vor Beginn seiner Arbeiten in Fachi hatte Fuchs, wie wir gesehen haben, schon zahlreiche ethnographische Dokumentationsfilme für die EC gedreht und veröffentlicht. In Fachi erfüllte er sich dann, immer noch mit seiner bewährten, wenn auch technisch begrenzten Bolex-Kamera, einen lang gehegten Wunsch, nämlich statt der monothematischen Einheiten einen „Hochschulunterrichtsfilm" zu drehen. Das ist für Fuchs „ein Film, den ich als Hochschullehrer so gestaltet habe, wie ich meine, dass ich das für meine Seminare und Vorlesungen brauche." Dieser Film, „Fachi – Oase der Sahara-Kanuri" wurde von Fuchs bei seinem Fachi-Aufenthalt 1976 gedreht, seine Frau Hille nahm nicht-synchronen Ton auf. Als Ergebnis liegt ein ca. 40minütiger Film vor, der die verschiedenen Aspekte der Oasenkultur beschreibt und sich vor allem dem lebenswichtigen Tauschhandel der Kanuri mit den Tuareg widmet. Im Gegensatz zu den EC-Filmen dieser Zeit hat dieser Film einen gesprochenen Kommentar und ist deshalb unmit-

telbar verstehbar. Es ist wohl einer der wenigen Dokumentarfilme, die es, mit einer Bolex aufgenommen und trotz nicht-synchronem Ton, Anfang der 1980er Jahre zu einer Fernsehausstrahlung geschafft haben.



Abb. 27 Karawane der Tuareg, Ténéré-Wüste, Sahara, Niger, Michael Steineck, 1992

Peter Fuchs und die internationale Visuelle Anthropologie

Die Entwicklung des ethnographischen Films hat ihre Anfänge bereits im späten 19. und den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts, und im deutschen Kaiserreich wurden bereits völkerkundliche Expeditionen ausgesandt, die in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts auch ethnographische Filmaufnahmen, zum Beispiel aus Melanesien oder dem südlichen Afrika, mit nach Hause brachten. Aber erst mit der Entstehung der Visuellen Anthropologie, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelte und zwar vor allem in Frankreich, Großbritannien und den USA, fand der ethnographische Film einen festen Platz in der ethnologischen Methodik und Theorie. In Deutschland war dieser Vorgang fast vollständig mit der ethnologischen Arbeit des IWF, und dabei vor allem dem rigiden positivistischen Wissenschaftsansatz der EC, verbunden. Außerhalb des IWF fand ethnographische Filmarbeit in Deutschland jahrzehntelang in keinem nennenswerten Umfang statt.

Dabei nahm der deutsche ethnographische Film eine Sonderstellung ein. Während durch Jean Rouch in Frankreich bereits in den 1950er Jahren eine neue Art des ethnographischen Films entstand, ab den 1960er in den USA die „Visual Anthropology" durch John Marshall, Timothy Asch und Asen Balikci geformt wurde, und das Ehepaar David und Judith MacDougall in Australien innovative ethnographische Filmarbeit leistete, schließlich auch in Großbritannien der ethnographische Film sich einer breiten (TV-)Öffentlichkeit zuwandte, ohne den Anspruch auf wissenschaftliche ethnologische Qualität aufzugeben – während all das weltweit über 30 Jahre nach den Ausführungen von Peter Loizos zu neuen, auch auf verbesserter Technologie aufbauenden Formen des ethnologischen Films führte, verharrte das IWF stark in einer internationalen Isolation und nahm an diesen Entwicklungen mehrere Jahrzehnte nur wenig teil. Erst die Tätigkeit der IWF-Ethnologie-Referentin Beate Engelbrecht (und von mir als ihrem Kollegen) brachte ab den späten 1980er Jahren eine verbesserte internationale Wahrnehmung der (sich nun auch methodisch und inhaltlich wandelnden) ethnogra-

phischen Filme im IWF. Sichtbarster Ausdruck der dann erfolgten internationalen Akzeptanz des IWF waren das weltweite sehr angesehene „Göttingen International Ethnographic Film Festival“ (GIEFF), das ab 1994 alle zwei Jahre im IWF stattfand, und die im IWF abgehaltene internationale Konferenz „Origins of Visual Anthropology – Putting the Past Together“, aus der 2007 Beate Engelbrechts umfassender Konferenzband hervorgegangen ist.

Es war vornehmlich Peter Fuchs, der international weiter Kontakt hielt und durch seine Filme, aber auch sein Auftreten auf den ethnologischen Weltkongressen (z.B. 1973 in Chicago oder 1988 in Zagreb) in der Visual Anthropology wahrgenommen und akzeptiert wurde. Die Öffnung des IWF hin zur Visual Anthropology und die internationale Rezeption des deutschen ethnographischen Films findet dann auch 1988 seinen Widerhall in dem Sonderband der wichtigsten Fachzeitschrift „Visual Anthropology“ zum Thema „Ethnographic Film in Germany“, für den Peter Fuchs als „guest editor“ gewonnen wurde und in dem dann neben Fuchs auch andere deutsche Filmethnologinnen und –ethnologen zu Wort kamen, unter ihnen Gerd Koch, Hans-Joachim Koloss und Walter Dostal, allesamt wichtige Kollegen, die zahlreiche Filme mit dem IWF produziert hatten.

In diesem Sinne ist es als Glücksfall für die deutsche Nachkriegsethnologie zu bezeichnen, dass mit Peter Fuchs ein junger filmbegeisterter österreichischer Völkerkundler den Kontakt zum IWF fand. Er hat mit seinem Wirken als feldforschungserfahrener Afrikakundler, als wissenschaftlicher Filmemacher mit einer Vielzahl von Werken, als jahrzehntelanger Ratgeber des IWF und als Co-Editor der Encyclopaedia Cinematographica, schließlich auch als Hochschullehrer für die Ethnologie Afrikas ebenso wie für die Ausbildung im Bereich des ethnographischen Films unauslöschliche Spuren hinterlassen, vor allem hier in Göttingen, wo mit der Ausstellung „Transkulturelle Begegnungen“ ein Teil seines Schaffens noch einmal der Öffentlichkeit präsentiert wird.

Verwendete Literatur und Filmographie

Bogaart, Nico / Henk Ketelaar (eds.):
1981 Methodology in anthropological filmmaking; Göttingen: edition herodot.

Engelbrecht, Beate (Hg.)
2007 Memories of the Origins of Ethnographic Film; Frankfurt/M.: Peter Lang.

Fuchs, Peter
1953 Im Land der verschleierten Männer; Wien : Amandus.

1953 Ramadan: Das große Fest (= Film W 270 des IWF) Göttingen.

1955 Bäle/Bideyat (Südost-Sahara, Ennedi): Narbentätowierung der Mädchen (= Film E 180 des IWF; 4 Minuten) Göttingen.

1958 Weißer Fleck im Schwarzen Erdteil. Meine Expedition nach Ennedi; Stuttgart : Engelhorn.

1959 Unja, Südost-Sahara (Ennedi): Kampfspiel mit Schild und Speer (= Film des IWF; 4 Minuten) Göttingen.

1978 Fachi – Oase der Sahara-Kanuri (= Film E 1322 des IWF; 42 Minuten) Göttingen.

1988 Special Issue on Ethnographic Film in Germany (= Visual Anthropology 1 (3)).

Harms, Volker u. Henning Hohnschopp
1965 Versuch einer Terminologie der Töpferei-Techniken an Hand völkerkundlicher Filme; In: Research Film 5 (3): S. 233-241.

Husmann, Rolf
2007 Post-War Ethnographic Filmmaking in Germany. Peter Fuchs, the IWF and the Encyclopaedia Cinematographica; In: Engelbrecht, Beate 2007: S. 383-395.

Loizos, Peter
1993 Innovation in Ethnographic Film. From innocence to self-consciousness 1955 – 1985; Chicago: The Univ. of Chicago Press.

Spannaus, Günther
1959 Leitsätze zur völkerkundlichen und volkskundlichen Filmdokumentation; In: Research Film 3 (4): S. 234-238.

Steineck, Michael
2003 Forschung und Film. Peter Fuchs und der ethnographische Film (= Film 12301 des IWF; 56 Minuten) Göttingen.

Taureg, Martin
1983 The development of standards for scientific films in German ethnography; In: Bogaart/Ketelaar (1983): S. 61-85.

Wolf, Gotthard
1961 Der Film im Dienste der Wissenschaft (= Festschrift zur Einweihung des Neubaues für das Institut für den Wissenschaftlichen Film) Göttingen.

Wolf, Gotthard
1967 Der wissenschaftliche Dokumentationsfilm und die Encyclopaedia Cinematographica; München: J. A. Barth.

Unpubliziert:
Interview mit Peter und Hille Fuchs, geführt von Julia Racz am 6.10.2014 im Institut für Ethnologie der Universität Göttingen.

Sahara und Sahel: transkulturelle Begegnungen und Tauschbeziehungen

Nina Paliokas, Viktoria Schüffner und Gundolf Krüger

Vor dem Höhepunkt des kolonialen Einflusses und der Einführung europäischer Währungen um die Wende des 19./20. Jahrhunderts waren in Afrika die unterschiedlichsten Wertmesser gebräuchlich. Manche waren eher regional verbreitet, andere dienten als großräumig anerkanntes Zahlungsmittel im innerafrikanischen Handel. Dabei kamen Naturmaterialien wie Kauri-Schnecken oder unverarbeitete Rohstoffe wie Goldstaub zur Verwendung. Häufig mussten traditionelle Wertmesser in langwierigen Arbeitsprozessen wie der Eisenverhüttung hergestellt werden.

Als bedeutendste Währung in der Sahara und im Sahel galt früher das Salz. Hier, wie auch anderswo auf der Welt, war seine Gewinnung vor allem in vergangenen Zeiten aufwendig und kompliziert. Als Würze und als Konservierungsmittel für die Nahrung, außerdem zur Haltbarmachung von Tierhäuten und in der Heilbehandlung unentbehrlich, ist Salz bis heute in den ariden Gebieten Nordafrikas eine knappe Ressource. Innerhalb von verflochtenen Tauschbeziehungen verhandelt, ist Salz dort insofern nach wie vor begehrt und hat sich trotz einer Beschleunigung des kulturellen Wandels während der letzten Jahrzehnte neben den heute international gebräuchlichen Geld-Währungen im Transsahara-Handel bis in die Gegenwart partiell behaupten können.

Dieser Handel, der Gebiete der Sahara und des Sahel miteinander verbindet, stellt ein interethnisches und ökonomisch übergreifendes System dar. In diesem spiegeln sich die Überlebensstrategien der dortigen Bewohner, die unter den extremen Umweltbedingungen der Wüste leben, in Anpassungsvorgängen, persönlichen Begegnungen und Tausch- und Handelsbeziehungen (vgl. Fuchs 1983: 29f. u. Fuchs 1991: 8) sowie in kulturellen Dynamiken, lokalen Aneignungen, Umformungen und Umdeutungen von Waren (Spittler 2002: 15-30) wider. Im Mittelpunkt der Forschungen von Peter Fuchs in der Sahara und im Sahel stand im Hinblick auf die Vernetzung von Tauschbeziehungen die Oase Fachi im Niger mit ihren Bewohnern: Er und seine Frau Hille haben nach ihrer eigenen Einschätzung dort gelernt,

„daß ‚Existenz in der Wüste' viele Aspekte hat. Ob der ökonomische Aspekt der wichtigste ist, darüber kann man geteilter Meinung sein. Zweifellos ist er der auffälligste, der vordergründigste. Denn Fachi kann nur dann und nur so lange von Menschen bewohnt werden, wie sie imstande sind, mit den Mitteln, die ihnen zur Verfügung stehen, ihr Leben zu sichern. […] In Fachi finden die Menschen keine ‚natürliche' Existenz, sondern sie müssen sich diese in einer extrem lebensfeindlichen Umwelt durch ein ausgeklügeltes, in seiner Kompliziertheit jedoch abhängiges und anfälliges ökonomisches System erst selber schaffen. Fachi ist für uns ein Beweis für die Leistungsfähigkeit des menschlichen Geistes, der in einem von der Geschichte gegebenen, dem Menschen wenig günstigen Lebensraum nicht nur die Möglichkeiten des Überlebens zu schaffen vermag, sondern darüber hinaus diese Existenz zu etwas so Lebenswertem gestalten kann,

daß niemand, der daran teilhat, darauf wieder verzichten möchte. Ausdruck dafür ist die Anhänglichkeit der Bewohner von Fachi an ihre Oase, die ihnen Heimat bedeutet“ (Fuchs 1983: XII).

In dem großräumigen Netzwerk waren seinerzeit Akteure miteinander verbunden, die sich aus Angehörigen von drei verschiedenen ethnischen Gruppen zusammensetzten: Beteiligt daran waren Gruppen der Tuareg-Nomaden, die Kanuri als Bewohner der Oase Fachi und Händler von den weiter südlich im Sahel gelegenen Märkten der Haussa. Datteln, Hirse, Leder- und Textilwaren, Kleinvieh, Milchprodukte, Tee, Zucker, Tabak und vor allem Salz auf der einen Seite, aber auch Bargeld und westliche Importwaren wie Metall- und Emaille-Schüsseln, Taschenlampen, Armbanduhren und Radios auf der anderen Seite, waren damals die zwischen Sahara und Sahel gehandelten bzw. getauschten Güter und Waren (Fuchs 1983: 28,169f. u. Fuchs 2002: 19). Heute hat sich deren Bandbreite im Zeichen größerer, globalisierter Vernetzungen im transnationalen Raum drastisch erweitert, verbunden mit dem Problem, dass die Grenzlinien zwischen lokalen und westlich importierten Waren verschwimmen. Als „nicht lokale“ Güter können sie einfach nur als „Dinge von heute“ erachtet werden, ohne dass die genaue Herkunft noch von Bedeutung sein muss. Die Bezeichnung „globales Gut“ ist insofern heute durch seine Vielschichtigkeit in Bezug auf seine spezifische Umsetzung im lokalen Kontext gekennzeichnet (vgl. Loimeier/ Neubert/ Weißköppel 2005: 14).

Vor allem wegen des kostbaren Salzes nahmen die Karawanen der Tuareg früher den beschwerlichen Zug durch die Sahara auf sich, um unter anderem in der kleinen Wüstenstadt Fachi ihre mitgebrachte Hirse gegen Salz einzutauschen. Auf den Märkten des Sahels wurde das mühsam transportierte ‚weiße Gold‘ dann mit beträchtlichem Gewinn bei Haussa-Händlern verkauft. In Fachi hatte früher jeder Salzproduzent in diesem Netzwerk seine traditionellen Handelspartner unter den Karawanenunternehmen. Da der Salzpreis festgelegt und auch die Salzqualität der einzelnen Produzenten annähernd die gleiche war, blieben die traditionellen Handelspartnerschaften zwischen bestimmten Karawanenleuten und bestimmten Salzproduzenten über lange Zeiträume, oft über Generationen, bestehen und existieren zum Teil auch heute noch (vgl. Fuchs 1983: 7). Während der Handel mit den sogenannten Salzkarawanen der Tuareg früher auf der Basis von standardisierten Salzbarren-Größen vollzogen wurde, findet er seit der zweiten Hälfte der 1970er Jahre zunehmend auf rein monetärer Verrechnungsbasis statt.



Abb. 28 A Karawanenplatz von Fachi, Privatarchiv Peter Fuchs, 1976



Abb. 28 B Für Karawanenhandel gestapelte Salzbarren. Große *kantu* und kleine *foschi*.
Michael Steineck, 1992



Abb. 29 Empfangsraum mit dem zur Schau gestellten Besitz einer Hausfrau, Fachi, Peter Fuchs, 1972, wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

Die Akteure der verflochtenen Beziehungen Tuareg

Die Tuareg bewohnen Teile der zentralen Sahara sowie der südlich angrenzenden Dornsavannen des Sahel. Trotz ihres riesigen Lebensraumes zählen die Tuareg nur ca. eine halbe Million Menschen, von denen heute nur noch wenige zehntausend in der Vollwüste beheimatet sind. Politisch gehören ihre Wohngebiete vor allem den Staaten Algerien, Mali, Niger und Burkina Faso an.

Bis in die jüngste Zeit waren die Tuareg unter der romantisierenden Bezeichnung „verschleierte Männer“ bekannt. Diese Bezeichnung lässt sich auf den traditionellen Gesichtsschleier zurückführen, der *tagulmust* genannt wird. Er wird aus einem weißen oder indigofarbenden Baumwollstoff über

Gesicht und Kopf gebunden, so dass nur die Augen frei bleiben. Im 19. Jahrhundert kamen die für die Tuareg wichtigen Indigostoffe im Tausch gegen Salz, das diese aus den Oasen mitbrachten, vor allem aus Nigeria (Candotti 2010: 200f.).

Mit ihrem Erscheinungsbild übten die Tuareg seit jeher eine große Faszination aus:

„Als Hirten, gefürchtete Krieger und Karawanenführer beherrschten sie über Jahrhunderte hinweg den Sandgürtel Afrikas. Ihr würdevoll-distanziertes Auftreten, ihr aristokratisches Selbstverständnis und nicht zuletzt ihre legendäre, ursprünglich indigoblau gefärbte Baumwollkleidung, die stark auf die Haut abfärbte, trug ihnen die romantisierende Bezeichnung »blaue Ritter der Wüste« ein. Turban und Gesichtsschleier, Kreuzschwert und Reitkamel prägen bis heute das Bild dieses Volkes, in dessen Gesellschaft die Frau eine bemerkenswert große Rolle spielt" (Fuchs 2002: 5).

Die Tuareg-Nomaden gliedern sich in Großgruppen, die als eine Art von Konföderationen zumeist mehrere Untergruppen umfassen. Ihre Gesellschaftsordnung zeigte eine ausgeprägt hierarchische Gliederung. Die einzelnen „Klassen", bestehend aus Adeligen, Vasallen und Korangelehrten, unterscheiden sich (teilweise bis heute) hinsichtlich ihres sozialen Prestiges, ihrer politischen Macht und ihrer wirtschaftlichen Besitzstände. Sie sind relativ streng voneinander abgeschlossen, auch wenn die hierarchische Zuordnung oft nur wenig über die tatsächlichen gegenseitigen Abhängigkeiten aussagt.



Abb. 30 Ein Tuareg (*Imuhar)* der Kel Ahaggar, Sahara, Peter Fuchs, wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

Die Tuareg sind Muslime, mitunter lassen sich in ihren religiösen Vorstellungen und Glaubenspraktiken aber auch noch vor-islamische Elemente feststellen. Frauen nehmen im gesellschaftlichen Leben eine starke Stellung ein, denn sie sind die hauptsächlichen Bewahrer der mündlichen Überlieferun-

gen und des *tifinagh*, eines auf das antike Libysche zurückgehenden Schriftsystems. Entgegen den Vorschriften des Islam erfolgt die Vererbung der Gruppenzugehörigkeit noch weitgehend matrilinear, d.h. über die mütterliche Linie (vgl. Braukämper u. Platte 2000: 1-2).

Die wirtschaftliche Existenz der Tuareg beruht traditionell auf ihren Weidetieren, die in nomadischen Herden gehalten werden. Die höchste Wertschätzung kommt dem Kamel zu, das die Tuareg in besonderen Züchtungen, wie z.B. das weiße Reitkamel Mehari, besitzen. Das Hüten und die Pflege dieser Tiere obliegt den Männern, die sie (vornehmlich früher) für ihre Fernhandelsreisen, Expeditionen sowie Raub- und Kriegszüge bzw. ihre berüchtigten Razzien nutzten (vgl. Spittler 2002: 20-25). Heute sind Kamele als Transportmittel in größerem Umfang noch für den Salzhandel der Kel Aïr zwischen den Kawar-Oasen der zentralen Sahara (nördliches Niger) und der Sahelzone im Einsatz. Die größte Bedeutung für den Lebensunterhalt kommt den von den Frauen und Kindern betreuten Ziegen zu, die Milch, Fleisch, Fell für Textilien und Leder liefern. In den südlichen Gebieten spielen auch Schafe und Rinder in der Viehwirtschaft der Tuareg eine zunehmende Rolle. Neben dem Kamel ist der Esel bei kürzeren Entfernungen ein wichtiges Transportmittel (vgl. Braukämper u. Platte 2000: 2).

Die Gebrauchsgegenstände der Tuareg sind ihrem nomadischen Leben entsprechend zumeist aus Leder, Holz und Palmfasern gefertigt. Die Zelte der Wanderhirten bestehen in der Wüste aus Tierhäuten, in der Dornsavanne mit höheren Niederschlagswerten aus den Fasern der Dompalme.

Pflanzliche Nahrungsmittel, Hirse, Gemüse und Datteln, wurden früher von den Sklaven und Vasallen der Tuareg in Oasen der Wüste oder in Dörfern des Sahel angebaut. Mit der Befreiung der ehemals Abhängigen durch die französische Kolonialregierung seit Ende des 19. Jahrhunderts verloren die oberen Schichten der Tuareg weitgehend diese Einkommensquelle und mussten teilweise selbst den mühsamen Bodenbau mit künstlicher Bewässerung ausüben.

Die viel gerühmte Kultiviertheit der Tuareg äußert sich nicht nur in einer eigenen Schriftsprache, einer eigenen Tradition der Dichtkunst und Musik, sondern manifestiert sich bis in die Gegenwart in elementaren, leicht transportablen Objekten des täglichen Bedarfs und in Schmuckgegenständen, die vom Prestige und vom ästhetischen Empfinden ihrer Besitzer künden. Die Frauen sowie die professionell produzierenden Schmiede verstehen es, mit einfachen handwerklichen Geräten erstaunliche formale und dekorative Qualitäten zu erzeugen.



Abb. 31 Tuareg-Lager, Privatarchiv Peter Fuchs, 1976

Stolz und Würde gehören zur Etikette der Tuareg im Umgang mit Fremden. Peter Fuchs resümiert:

„Es ist schwieriger und dauert länger, zu einem Tuareg ein freundschaftliches Verhältnis aufzubauen, als dies bei anderen Sahara-Bewohnern der Fall ist. Es gelingt nicht jedem, von einem Tuareg überhaupt als ebenbürtig angesehen zu werden, weil die meisten Tuareg davon überzeugt sind, die kultiviertesten und vornehmsten Menschen der Erde zu sein. Einen »bedeutenden Eindruck« zu machen, ist vielen Tuareg ein echtes Anliegen. Es gibt viele Dinge, die ein Tuareg nicht tut, und in manchen Situationen verhält er sich in einer Weise, die nicht sofort nachzuvollziehen ist. Würde und Ansehen stellen für die Tuareg einen hohen Wert dar. Während

der Sahel-Dürre, die viele Tuareg in Not brachte, waren nicht Hunger, Krankheit und Tod das Schlimmste, sondern der Verlust an Würde, den sie erleiden mussten. […] Würde, Ehre, Ansehen sind für die Tuareg überragende soziale und ethische Werte, sie stellen den Schlüssel dar zum Verständnis der Tuareg-Kultur“ (Fuchs 2002: 20).

Die traditionelle Nomadenkultur der Tuareg steht im kontinuierlichen Wandel, der durch zurückliegende, geschichtlich-politische Ereignisse sowie durch die Konfrontation mit modernen importierten Lebensformen beschleunigt wurde, und ist durch klimatische Extremsituationen besonders gefährdet (vgl. Fuchs 2002: 5). Nach der Unabhängigkeit von Mali und Niger (1960) gerieten die Tuareg als ethnische Minderheiten seitens der Bevölkerungsmehrheit von Haussa und Djerma zudem unter politischen und wirtschaftlichen Druck. Von mehrjährigen Dürren ab den 1970er Jahren betroffen, wurden viele Tuareg zu Migranten, vor allem in Algerien. Sie fanden dort aber keine Arbeit und lebten als Schmuggler, die subventionierte Nahrungsmittel nach Süden und illegale Einwanderer und Zigaretten nach Norden verbrachten.

„Anfang 1990 kehrten tatsächlich 20.000 Dürreflüchtlinge nach Mali und Niger zurück. Die Rückkehrer fanden jedoch kaum die versprochenen Hilfen vor; vielmehr wurden sie in Lagern konzentriert und von der Armee bewacht. Es kam zu Protestaktionen und Verhaftungen. Im Mai 1990 befreiten einige Tuareg ihre festgenommenen Freunde aus dem Gefängnis in Tchin Tabaradene, einem Ort im Nordwesten Nigers, wobei ein Wächter und ein Gefangener getötet wurden. Darauf reagierte die nigrische Regierung überaus hart: Fallschirmjäger wurden ausgesandt, die in den folgenden Wochen nach den Angreifern suchten und viele Menschen verhafteten und folterten; nach Schätzung der katholischen Kirche Nigers fielen diesen Aktionen der nigrischen Armee etwa 600 Zivilisten zum Opfer […] Diese Massaker, die in Niger etwas verschämt »Ereignisse von Tchin Tabaradene« genannt werden, waren die Auslöser für die Tuaregrebellionen, die kurze Zeit später, Ende Juni 1990, im Nordosten des Nachbarlandes Mali begannen. […] Die Rebellionen, die in beiden Ländern etwas über sechs Jahre (in Mali von 1990 bis 1996; in Niger von 1991 bis 1997) dauerten, wurden als Kleinkriege geführt. […] Zwar haben die Rebellionen die Utopie eines eigenen Staates der Tuareg nicht verwirklicht, im Ergebnis aber haben sie zu einer stärkeren Integration der Tuareg in die Staaten Mali und Niger geführt“ (Klute 2002: 29-31).

Kanuri

Die Kanuri bewohnen mit rund drei Millionen Menschen das Tschadbecken Nordost-Nigerias. Kleinere Teile der Ethnie leben in den Staaten Niger, Kamerun, Tschad und Sudan. In vorkolonialer Zeit, d.h. bis Ende des 19. Jahrhunderts, gehörten die Kanuri zum Reich Kanem-Borno, einem der ältesten Staatswesen Zentralafrikas, das im 11. Jahrhundert islamisiert wurde.

Zur Zeit der Forschungen von Peter Fuchs betrug die Bevölkerungszahl der Oase Fachi in der Ténéré-Wüste mit ihren fast ausschließlich aus Kanuri bestehenden Einwohnern ca. 1.400 Personen.

Ihre dortige Gesellschaft ist in zwei Klassen geteilt: Sie setzte sich 1984 aus ca. 75% *kambe* („Freien“) und 25 % *tuyana* („Freigelassenen“) zusammen.

Da es seit der Kolonialzeit aufgrund gesetzlicher Regelungen keine Sklaven mehr in Fachi gibt, handelt es sich bei den „Freigelassenen“ vornehmlich um Nachkommen von ehemaligen Sklaven. Eine besondere gesellschaftliche Rolle spielt der *mai*, was im Sprachgebrauch der Kanuri soviel bedeutet wie „derjenige, dem das Land gehört“. Anders ausgedrückt ist damit das Oberhaupt der Oase gemeint, eingesetzt per Wahl. In der Regel ist der *mai* meist ein Mann im fortgeschrittenen Alter, der verheiratet ist und Kinder hat. Er besitzt ein hohes Ansehen in der Oase und verfügt über Charisma. Aus Sicht der Kanuri hängt es von seinem Geschick ab, ob es Fachi gut oder schlecht geht. Das gilt sowohl beim Schlichten von Konflikten als auch für Entscheidungen in Notsituationen. Zudem gilt sein Heim als Anlaufstelle für die Armen, aber auch für die Reisenden. Zumeist ist ein *mai* finanziell sehr gut gestellt, so dass für ihn eine Bewirtung von Gästen kein Problem darstellt.

Ohne die Gastfreundschaft und Kooperationsbereitschaft des „chef de canton“ von Fachi, Agrama Elhadji Tchagam, wäre die dortige Arbeit für Peter Fuchs und seine Frau Hille nicht möglich gewesen:

„Besonders zu Dank verpflichtet sind wir dem mai sowie unserem ständigen Mitarbeiter Tchagam Aji, seinem Bruder Mohammed Ajimi, der gegenwärtig das Amt des kadi bekleidet, dem inzwischen verstorbenen imam Basha und nicht zuletzt dem alten Abaji Mohammed, der als ältester Mann von Fachi unsere Fragen über die Geschichte der Stadt mit unermüdlicher Geduld beantwortete. Mit vielen Frauen und Männern, die hier nicht namentlich genannt werden können, sind wir herzlich verbunden. Sie haben alle dazu beigetragen, daß wir uns in Fachi bald nicht mehr als Fremde fühlten“ (Fuchs 1983: XIII).



Abb. 32 Peter Fuchs in Fachi, Privatarchiv Peter Fuchs, 1976

Dem *mai* zur Seite steht bei Rechstreitigkeiten der *alkali*: Er ist der Richter und wird vom *mai* auf Lebenszeit ernannt. Als Zeichen seiner besonderen Stellung trägt er einen weißen Turban. Der *alkali* besitzt hervorragende Arabisch-Kenntnisse und kann so alle Korantexte fließend übersetzen, im Gegensatz zu den meisten anderen Geistlichen in Fachi. Diese Kenntnisse sind essentiell für seinen Posten als geistlicher Richter. Meist wenden sich Leute mit Erbschaftsproblemen an ihn, und er wiederum bietet Lösungen anhand des Korans an. Es ist jedoch zu beachten, dass er keinem der Beteiligten etwas vorschreiben darf. Er gibt lediglich eine Anleitung, wie sich ein guter Muslim verhalten würde. Außerdem beliefert er den *mai* mit beschrifteten Korantafeln aus Holz, die dieser für seine ‚Kraft' benötigt.

Fachi ist von einer Mauer umgeben, die größtenteils die Altstadt sichert. Die Oase verfügt insgesamt über fünf Brunnen, welche essentiell für das Überleben in der Wüste sind. Jeder Anwohner der Stadt besitzt sowohl ein eigenes Haus als auch mindestens einen Garten. Der Anbau und die Pflege von Dattelpalmen in diesen Gärten sind von zentraler Bedeutung. Der rituelle Akt der Befruchtung der weiblichen Blüten bei der Dattelhochzeit, *birra* genannt, ist ein zeremonieller Vorgang, der die ganze Gemeinde zusammenbringt. Die Befruchtung wird durchgeführt, indem man einen männlichen Blütenzweig in den weiblichen steckt. Jede Befruchtung wird von dem Spruch: *„Allahu akbar fero kwa"* (*fero* = Jungfrau, *kwa* = heirate, empfange) begleitet.

„In Fachi haben von allen Ressourcen die Dattelpalmen den höchsten Stellenwert…Jeder Bewohner von Fachi besitzt Dattelpalmen. Der hohe Prestigewert macht Dattelpalmen zu den geeigneten Objekten für alle Arten sozialer Transaktionen…[Die Dattelhochzeit ist ein] wichtiges Ereignis, das von religiösen Veranstaltungen begleitet ist, die einen Erfolg der Befruchtung gewährleisten sollen (...) Die Dattelhochzeit ist] eine aufregende Zeit. Für die Jugend ist es eine Zeit der nächtlichen Tänze, für die Kinder ein Fest der unerschöpflichen Süßigkeiten, denn jeder darf bei der Ernte so viele Datteln verzehren, wie er kann und wie er möchte. Um diese Zeit erscheinen auch die nomadischen Tubu von Termit oder Agadem, schlagen auf den Dünen westlich der Stadt ihre Mattenzelte auf und bieten junge Ziegen und flüssige Butter gegen frisch geerntete Datteln an" (Fuchs 1983: 40, 46, 49).



Abb. 33 Prozession der verheirateten Frauen zu Beginn der Dattelhochzeit *birra*, Fachi, Privatarchiv Peter Fuchs, 1976

Datteln dienen als Zeichen der Großzügigkeit, sei es im Sinne von Geschenken oder bei rituellen Anlässen wie Hochzeiten, Geburten und Begräbnissen. Für die Bewohner von Fachi und ihr soziales Gefüge sind sie ‚nach innen' von größerer Bedeutung als das Salz, das gleichwohl ‚nach außen' eine gewichtige Rolle spielt. In der Oase findet die Salzgewinnung sogar nur ein relativ geringes soziales Ansehen in der Gemeinschaft. Es bleibt zu vermuten, dass dies auf ihre Geschichte zurückzuführen ist. Früher war die Salzgewinnung wegen der damit verbundenen schweren körperlichen Arbeit eine reine Aufgabe der Sklaven. Heute müssen die Salinenbesitzer selbst Hand anlegen, wenn sie sich keine zusätzlichen Arbeiter leisten können. Die Salinen können vererbt, gekauft, gepachtet und verschenkt

werden. Der Besitz verleiht aber nicht annähernd das soziale Prestige wie das Eigentum von Dattelpalmen oder Gärten (Fuchs 1983: 53, 78). Das Salz wird aus Salinen gefördert, zerstoßen und in seine Form gepresst, das feinste Speisesalz *beza* in Säcken verhandelt. Einfachere Qualitäten versetzt man mit geringen Mengen Lehm, um die Festigkeit der Barren für den Transport zu erhöhen. Sie dienen zum Beispiel als Salzleck-Steine für das Vieh. Noch heute entstehen so jene großen kegelförmigen Salzbarren *kantu* und kleinere halbrunde, die man dort als jeweilige Maßeinheiten verwendet. In Fachi hat jeder Salzproduzent seine traditionellen Handelspartner unter den Karawanenunternehmen, wobei die Beziehungen oft über Generationen bestehen (Fuchs 1983: 78f.).



Abb. 34 Salzgarten in Fachi, Peter Fuchs, 1972, wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

Haussa

Der Begriff ‚Haussa' bezeichnet zum einen eine westafrikanische Ethnie und deren Sprache, zum anderen das Land dieser Bevölkerungsgruppe. Sie gehören zum Großteil dem Islam an, folgen aber innerhalb einzelner Gruppen auch anderen Glaubensrichtungen (Buchhagen 1990: 7f.). Die Haussa sind die südlichen Nachbarn der Tuareg. Einer Überlieferung zufolge wurden sie im 11. Jahrhundert von diesen aus dem Air-Gebirge nach Süden vertrieben. Heute leben sie vor allem in Nord-Nigeria und im Süden Nigers. Dort gibt es insgesamt ca. 25 Millionen Haussa sprechende Menschen, zudem ist Haussa für ca. 15 Millionen Menschen in Westafrika eine Zweitsprache (Haour u. Rossi 2010: 1).

Die Haussa gliedern sich in unterschiedliche regionale Gruppen. Haussa-Ansiedlungen finden sich in vielen afrikanischen Ländern, wie beispielsweise im Tschad, in Niger, Algerien, Ghana, Mali und Kamerun. In Niger existieren jene Handelszentren bzw. Märkte, wo die Haussa ihre Waren vertreiben und damit im engen Kontakt zu den Tuareg stehen, die aus dem Air-Gebirge mit ihren Salzkarawanen nach Agadez und in andere Städte ziehen, um Handel zu treiben. Die Gesellschaft der Haussa ist streng hierarchisch gegliedert. So gibt es eine adlige Oberschicht sowie Freie und Abhängige verschiedener Grade. Über die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Schicht entscheiden die religiöse Zugehörigkeit und die politische Position, sowie die Möglichkeit der Machtausübung. Zudem unterscheiden die in Niger ansässigen Haussa zwischen Amtsinhabern als einer Oberklasse, Handwerkern und Bauern auf der mittleren Stufe sowie einer unteren Klasse, bestehend aus Metzgern, Musikanten, Kleinbauern und Dienern (vgl. Buchhagen 1990: 12f.).

In Niger leben die Haussa von der Landwirtschaft, insbesondere vom Anbau von Hirse und Tabak. Ergänzend zur Landwirtschaft sind viele Haussa auf ein Handwerk wie die Leder- oder Textilverarbeitung spezialisiert. Mit ihren handwerklichen Produkten und den Überschüssen aus der Landwirtschaft handeln die Haussa mit den Tuareg und sind somit ein wichtiger Bestandteil des großen Handelsnetzwerkes, das die Sahara und den Sahel durchzieht.

Die transsaharischen Dreiecksbeziehungen im Spiegel von Waren und kulturellen Zeugnissen

Das Handelsdreieck zwischen den Tuareg, Haussa und Kanuri basiert auf der Spezialisierung seiner daran beteiligten Akteure: Salz und Datteln kommen von den Kanuri in den Oasen der Zentral-Sahara. Die Tuareg sind als pastorale Nomaden auf die Tierhaltung spezialisiert und stellen den Mobilitätsfaktor und das Bindeglied in den weiträumigen Dreiecksbeziehungen dar. Sie führen mit ihren Kamelen die Karawanen zwischen den Oasen und den Haussa-Märkten des Sahels. Neben Salz und Datteln der Kanuri transportieren sie das sich ständig wandelnde Sortiment an westlichen Importwaren, betätigen sich also als Entrepreneurs, und erwerben für den Eigenbedarf sowie den Transport von den Haussa zu den Kanuri die von den Haussa angebaute Hirse und die von ihnen gefertigten Lederwaren und Textilien (vgl. Baier 1976: 3f.).

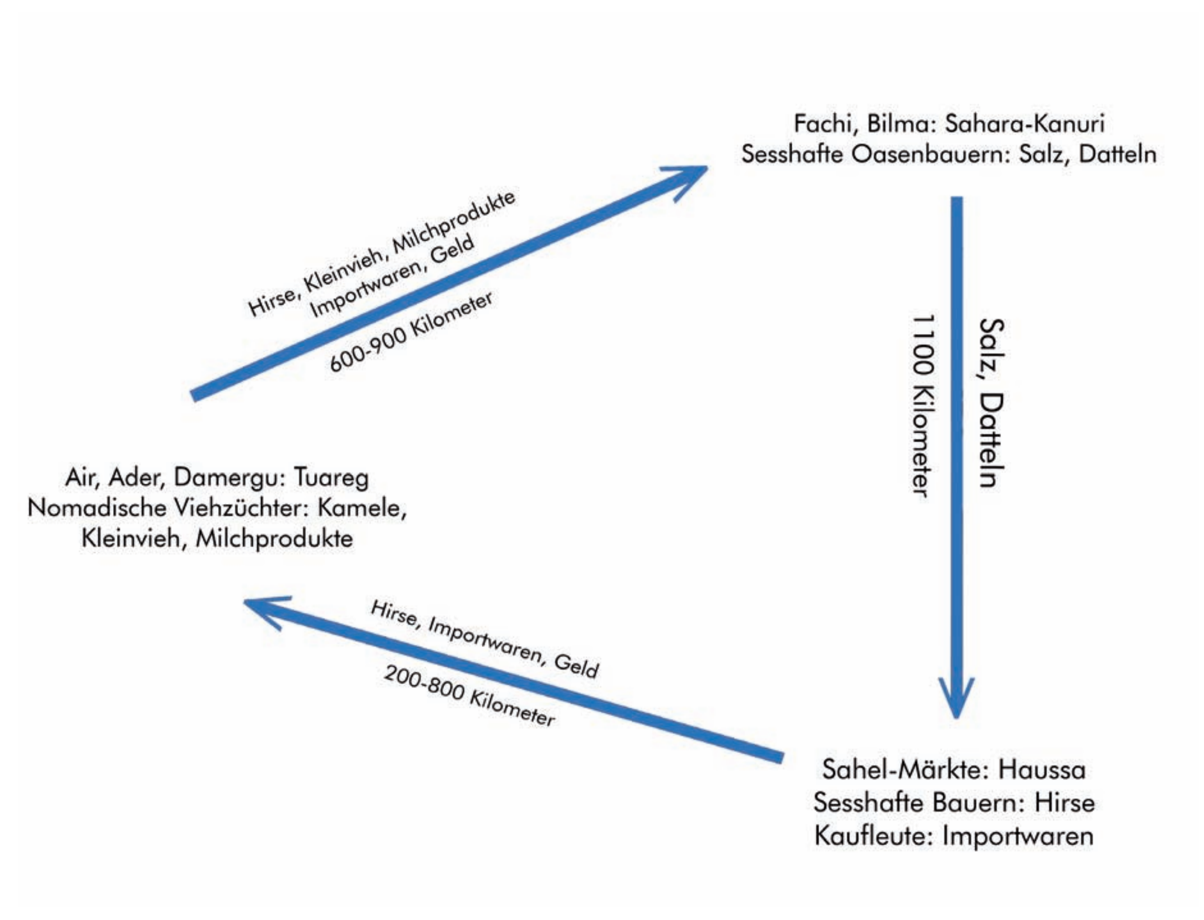


Abb. 35 Handelsdreieck

Peter Fuchs berichtet, dass in Fachi viele Einflüsse von den Haussa zu finden sind und bezeichnet diese als „kulturelle Ähnlichkeiten" (Fuchs 1989: 364; vgl. Fuchs 1989: 353). Diese Ähnlichkeiten machen sich insbesondere in der Kleidung, den genutzten Gegenständen und der Sprache bemerkbar. Die Verkehrssprache beim Handel ist Haussa, da sowohl Tuareg als auch Kanuri oft Haussa als Zweitsprache sprechen oder zumindest einige Wörter beherrschen (Nicolaisen 1997: 62f.).

Von großer Bedeutung für die Tuareg ist der Erwerb von Lederwaren bei den Haussa. Dazu gehören beispielsweise Sandalen, die nicht lokal hergestellt werden, sondern aus dem Haussa-Land stammen (Spittler 2002: 23). Erscheinungsbild und die damit verbundene Nachfrage und Angebot des Produktes spiegeln transkulturelle Auswirkungen aus allen Richtungen des Handelsdreiecks wider. An dieser Stelle sei der Sandalentyp der *takalmi* beziehungsweise *takelmi* genannt, der von den Tuareg als *eratim* bezeichnet wird. Hierbei handelt es sich um eine hochwertige Sandale, deren Sohle aus verschiedenen Lagen besteht und daher sehr robust ist. Sie gilt als klassische Sandale der Haussa, die ausschließlich von diesen hergestellt wird, allerdings wird sie auch gerne von den Tuareg getragen, da sie das Einsinken auf dem weichen Sandboden beim Gehen verhindert und schnell abgelegt werden kann, was vor allem für die Karawaniers wichtig ist, die ihre Kamele barfuß reiten. Zudem sind die Sandalen oft dekoriert und mit kleinen Mustern versehen. Sie werden vor allem von wohlhabenden Tuareg bevorzugt (Buchhagen 1990: 57-60). Sowohl bei den Haussa, als auch den Tuareg gibt es noch andere Sandalentypen, allerdings gilt die *takalmi* beziehungsweise *eratim* als am weitesten verbreitete Sandalenart. Buchhagen (1990: 131) führt an, dass der Grund für die überregionale Verbreitung vor allem in ihrem Prestigewert begründet sei. Von den verschiedenen Sandalentypen lassen sich auch einige in der Ethnologischen Sammlung Göttingens finden, die Peter Fuchs während seiner Forschungsreisen erworben hat.

Ein weiteres von den Haussa produziertes Erzeugnis, das für die Tuareg einen hohen Prestigewert besitzt, ist die Satteltasche *eljebira*. Diese Kamelsatteltasche ist typisch für die Region Agadez, wo sie von Frauen der Haussa hergestellt wird. Sie unterscheidet sich von anderen Satteltaschen durch ihre zwei Innenfächer und den reich verzierten Taschendeckel, der in drei breiten Fransen endet. Durch den aufwendig dekorierten Taschendeckel wird ihr Wert hoch geschätzt. Sie wird von Tuareg-Männern genutzt, die darin ihre Kleidung und andere persönliche Gegenstände aufbewahren. Neben ihrem praktischen Wert wird ihr aufgrund ihrer reichen Verzierung außerdem eine Schmuckfunktion zugeschrieben. Die dekorierte Seite der Tasche wird nur zu besonderen Anlässen nach außen getragen und ansonsten am Körper des Tieres, um sie vor äußeren Einflüssen möglichst gut zu schützen (Buchhagen 1990: 44-46).

Erwähnenswert wäre auch noch das grüne Leder, das sowohl durch die Haussa, als auch die Tuareg in den Lederarbeiten Verwendung findet. Beide Ethnien sind dem Islam zuzuordnen (bis auf einige wenige Ausnahmen). Grün gilt im Islam als heilige Farbe, da die Kleider des Propheten Mohammeds

diese Farbe gehabt haben sollen. Als Zentrum der Herstellung des Grün-Leder gilt vor allem die Stadt Kano in Nigeria. Daher wird die Farbe oft auch als „Kano-Grün" bezeichnet, aber auch in Sokoto wird grünes Leder hergestellt. Für die Tuareg gilt es als edel und schutzbringend. Das grüne Leder erwerben sie zumeist von Haussa-Handwerkern (Buchhagen 1990: 35 und 88).

Allgemein lässt sich sagen, dass insbesondere das Lederhandwerk der Haussa eine große wirtschaftliche Bedeutung mit einem nicht zu übersehenden kulturellen Einfluss darstellt. Vor allem Produkte aus Agadez (Niger) zeigen diese transkulturellen Ausmaße, sowohl von Seiten der Haussa wie auch vice versa der Tuareg. Einige Stücke werden in Agadez sogar geschmacklich-stilistisch ausschließlich für den Gebrauch der Tuareg hergestellt und finden in der Kultur der Haussa keine Verwendung. „Agadez als Zentrum inter-ethnischer Handelsbeziehungen hat zu einem Zusammentreffen von Angebot und Nachfrage geführt" (Buchhagen 1990: 133). Da die von den Haussa gefertigten Waren in ihrer handwerklichen Güteklasse sehr von den Tuareg geschätzt werden, erwerben sie dort vor allem Produkte wie die Satteltasche *eljebira*, die Prestige fördernd sind. Produkte des Alltags hingegen werden oft von den Tuareg selbst hergestellt (vgl. Ritter 2002). Das Lederhandwerk der Haussa ist sehr gut organisiert und so ist es den Handwerkern möglich, kundenorientiert zu arbeiten und auf bestimmte Bedürfnisse oder Vorlieben einzugehen. Die Sesshaftigkeit der Haussa ermöglicht es durch ständige Nähe untereinander, in gewisser Abstimmung über den Eigenbedarf hinaus zu produzieren und die überschüssigen Waren in das Handelsdreieck einfließen zu lassen (Buchhagen 1990: 133f.).

Perspektiven

In Hinblick auf die Bedeutung des Tauschhandels für die Tuareg-Nomaden stellt sich die Frage nach der Zukunft der Karawanen und den Faktoren, die das Fortbestehen und Funktionieren dieser beeinflussen oder gefährden könnten. Dürren, Aufstände, Kriege und instabile politische Verhältnisse in den Ländern, in denen sie agieren, bilden zweifellos einen gefährdenden Faktor. Hinzu kommen alternativ zu den Kamelen als Transporttieren andere Verkehrsmittel wie Trucks. Bis jetzt haben sie die Karawanen noch nicht ganz verdrängt, da viele Karawanenrouten abseits der Straßen liegen. Zudem sind Kamele kostengünstiger, ökologischer und laufen nicht Gefahr, im Sand stecken zu bleiben. Zwar gibt es LKWs, die Salz von den Oasen zu den Märkten transportieren. Sie stellen aber keine allzu große Konkurrenz für den Karawanenhandel dar, bei dem allerdings mittlerweile Waffentransporte, Schmuggelhandel und das Schleusen von Flüchtlingen aus südlicher gelegenen afrikanischen Staaten in Richtung Norden zu den Migrationsrouten nach Europa zum alltäglichen Geschäft dazu gehören. Auch Tuareg selbst sind längst zu Migranten geworden. Ihr Leben im Exil ist von dem Ethnologen und ehemaligen Schüler Peter Fuchs', Georg Klute, detailliert erforscht. Die Beschäftigungen reichen vom Oasengärtner, Soldaten, Nachwächter, Lohnhirten, Schmied und Handwerker, Hilfsarbeiter auf dem Bau, Händler und Räuber bis zu ‚White-



Abb. 36 Tuareg Rebellen. Magnus Manske, 2012

Collar'-Tätigkeiten, religiösen Ämtern und Jobs im Tourismusgewerbe (vgl. Klute 2013: 238-336).

Ein wesentlicher Grund für den Rückgang von Karawanen könnte von den Lebensumstellungen der Tuareg in ihren angestammten Gebieten selbst kommen. Um sie sesshaft zu machen, sind ihnen längst nationalstaatlich verordnete entwicklungspolitisch relevante Maßnahmen, wie zum Beispiel der Ackerbau und die Viehhaltung oder Beschäftigungen auf dem wachsenden Tourismussektor, oktroyiert worden. Insgesamt gesehen lassen sich, ähnlich wie andernorts auf der Welt, in den Tuareg-Gebieten zunehmende transnationale Verflechtungen erkennen, die sich auch auf den Wandel der jeweiligen Handlungshorizonte der Akteure beziehen, womit wiederum eine steigende Notwendigkeit einhergeht, „gesellschaftliche wie individuelle Handlungsfähigkeit (d.h. Identität) in einer unübersichtlicher werdenden Welt beständig neu aushandeln zu müssen" (Förster 2005: 51).

Bei den Kanuri aus dem Gebiet der Oase Fachi im Staat Niger stellt sich ein besonderes Problem:

Seit 2012 wird vom Auswärtigen Amt dringend abgeraten, in diese Region zu reisen, da die islamistische Terror-Miliz Boko-Haram ihren Einfluss von Süden her bis dorthin ausgedehnt hat. Aus der im Norden Nigerias ansässigen anderen Gruppe der Kanuri stammen sogar viele ihrer Anhänger. Boko-Haram speist sich meist aus Söldnern, die sich der Terrorgruppe für wenig Geld anschließen, ohne die ideologischen Hintergründe zu teilen oder überhaupt zu kennen. Da diese Region der Kanuri durch Migration, wirtschaftliche Umbrüche und besonders durch Armut geprägt ist, kann darin eine Motivation erkennbar sein, die eigene Familie so über Wasser zu halten. Die Migration und damit verbundene „Suche nach Geld" ist hier im lokalen Kontext zu einem Leitmotiv des Leben avanciert, wie dies am Beispiel einer Untersuchung eines Haussa-Dorfes in Niger erst vor kurzer Zeit sehr umfassend und differenziert herausgearbeitet worden ist (Verne 2007: 51-110).

Verwendete Literatur

Baier, Stephen
1976 Economic History and Development: Drought and the Sahellan Economies of Niger. African Economic History 1:1-16.

Braukämper, Ulrich und Editha Platte
2000 Sahara und Sahel. Museumspädagogische Materialien zur Afrika-Dauerausstellung der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen, S. 1-6 (unveröffentlichtes Dokument).

Buchhagen, Silke
1990 Das Lederhandwerk der Haussa und Tuareg im Vergleich. Göttingen (unveröffentlichte Magisterarbeit, Georg-August-Universität Göttingen).

Candotti, Marissa
2010 The Hausa Textile Industry: Origins and Development in the Precolonial Period. In: Haour, Anne und Benedetta Rossi (eds.) Being and Becoming Hausa: Interdisciplinary Perspectives. S. 187-211. Leiden: Koninklijke Brill NV.

Cohen, Abner
1969 Custom and Politics in Urban Africa: A study of Hausa Migrants in Yoruba Towns. London: Routledge & Kegan Paul.

Förster, Till
2005 Globalisierung aus einer Handlungsperspektive. Versuch einer ethnologischen Klärung. In: Loimeier, Roman, Neuber, Dieter u. Cordula Weißköppel (Hg.): Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika. Beiträge zur Afrika-Forschung, hrsg. v. Institut für Afrika-Studien, Bd. 20. Münster: LIT.

Fuchs, Peter
1953 Im Land der verschleierten Männer. Wien: Amandus-Verlag.

1983 Das Brot der Wüste: Sozio-Ökonomie der Sahara-Kanuri von Fachi. Wiesbaden: Franz Steiner.

1989 Fachi: Sahara-Stadt der Kanuri. Stuttgart: Franz Steiner.

1991 Menschen der Wüste. Braunschweig: Georg Westermann Verlag GmbH.

Fuchs, Peter, Klute, Georg und Hans Ritter (Hg.):
2002 Tuareg. Eine Nomadenkultur im Wandel. Museum Künstlerkolonie. S. 7-20. Darmstadt: Häusser.media.

Haour, Anne und Benedetta Rossi (eds.)
2010 Being and Becoming Hausa: Interdisciplinary Perspectives. Leiden: Koninklijke Brill NV.

Klute, Georg
2002 Tuareg und der moderne Staat. In: Fuchs, Peter, Klute Georg und Hans Ritter (Hg.): Tuareg. Eine Nomadenkultur im Wandel. Museum Künstlerkolonie. Darmstadt: Häusser.media.

2013 Tuareg-Aufstand in der Wüste. Ein Beitrag zur Anthropologie der Gewalt und des Krieges. Siegener Beiträge zur Soziologie, hrgs. V. Trutz v. Trotha u. Rainer Geißler, Bd. 12. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.

Loimeier, Roman, Neuber, Dieter u. Cordula Weißköppel (Hg.)
2005 Globalisierung im lokalen Kontext. Perspektiven und Konzepte von Handeln in Afrika. Beiträge zur Afrika-Forschung, hrsg. v. Institut für Afrika-Studien, Bd. 20. Münster: LIT.

Nicolaisen, Johannes und Ida Nicolaisen
1997 The Pastoral Tuareg: Ecology, Culture and Society. Vol 1: Copenhagen: The Carlsberg Foundation.

Ritter, Hans
2002 Kunst und Handwerk der Tuareg. Fuchs, Peter, Klute Georg und Hans Ritter (Hg.): Tuareg: Eine Nomadenkultur im Wandel. S. 33-63. Darmstadt: Häusser.media.

Soldini, Giovanna
1983 Tuareg: Leben in der Sahara. Zürich: Universität Zürich Völkerkundemuseum.

Spittler, Gerd
2002 Globale Waren: lokale Aneignungen. In: Hauser-Schäublin, Brigitta (Hg): Ethnologie der Globalisierung: Perspektiven kultureller Verflechtungen. Berlin: Reimer. S. 15-30.

Verne, Markus
2007 Der Mangel an Mitteln: Konsum, Kultur und Knappheit in einem Hausadorf in Niger. Berlin: LIT.

Der Schmuggelhandel: die Elemente des Karawanenhandels und der Razzia

Georg Klute

Neben Arbeit in den unterschiedlichsten Berufen betätigen sich Tuaregmigranten in Algerien und Libyen auch im *Schmuggelhandel*. Der zweideutige Begriff „Schmuggelhandel" ist mit Absicht gewählt. Seine Zusammensetzung soll zeigen, dass der grenzüberschreitende Handel aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet werden kann. Aus der Sicht der beteiligten Staaten besteht beinahe der gesamte grenzüberschreitende Handel aus Tuareg Schmuggel: Sei es, dass Ein- oder Ausfuhr der gehandelten Waren untersagt sind, sei es, dass die Waren an den Kontrollstellen der Staaten vorbei geführt werden; diesen Handel gilt es zu unterbinden. Aus der Sicht der Tuareg in den nördlichen Landesteilen von Mali und Niger dagegen geht es um lebensnotwendigen Handel. Dieser Handel erlaubt ihnen, eigene Produkte gegen Dinge einzutauschen, die sie selbst nicht herstellen können. Allerdings sehen die Tuareg zwischen den Gruppen, die Handel mit den nördlichen Nachbarländern Algerien und Libyen betreiben, bedeutende Unterschiede.

Eine erste Gruppe sind Händler, die im Norden von Mali und Niger Vieh aufkaufen, um es auf den südalgerischen Märkten als Schlachtvieh zu veräußern. Nach Niger und Mali handeln sie legal Datteln und Kautabak, aber auch illegale Waren, Lebensmittel oder Treibstoff, die dem Ausfuhrverbot unterliegen. Diese Händler entrichten entweder Zollgebühren oder überwinden die restriktiven Ein- und Ausfuhrbestimmungen mit Bestechungsgeldern und weitreichenden Beziehungen.

Bei einer zweiten Gruppe von Grenzhändlern handelt es sich um die nomadischen Viehhalter aus Mali und Niger, die Vieh und Viehprodukte in herkömmlichen Karawanen nach Norden, Lebensmittel, Datteln oder Decken nach Süden verbringen. Während diese Karawanen in der kolonialen und nachkolonialer Zeit bis weit in die algerische Sahara zogen, etwa in den algerischen Touat (mehr als 1.000km Luftlinie von Kidal entfernt) oder nach Tamanrasset, wagt man diese langen Karawanenreisen heute immer seltener. Anstatt auf dem langen Weg in die algerische Sahara das Risiko von Kontrollen durch den Zoll und der Beschlagnahme ihrer Waren einzugehen, ziehen viele den kürzeren Weg bis zur algerischen Grenze vor. Bei dieser Option ist zumindest nicht der Hin-, sondern nur der Rückweg gefährlich; hier kann den Händlern zwar nicht der algerische, aber der nigrische oder malische Zoll auflauern und illegal eingeführte Waren, manchmal auch Tragtiere oder Fahrzeuge, beschlagnahmen. Während die großen Karawanen, die für den langen Weg in die algerische Sahara zusammengestellt werden müssen, in vorkolonialer Zeit den Vorteil des Schutzes vor Überfällen boten, haben sie heute den Nachteil der Auffälligkeit. Im grenznahen Karawanenhandel reist man deshalb gern in kleinen Gruppen, manchmal in Ein-Mann-Unternehmungen, die so unauffällig sind, dass sie den Nachstellungen des Zolls leicht entgehen können. Auch die heutigen Drogen- oder Waffenhändler haben sich diese Taktik zu eigen gemacht und

verzichten zugunsten von Unauffälligkeit auf den Schutz des Konvois.

Eine dritte Gruppe von Grenzhändlern wird von den Nomaden im Norden Malis und Nigers Diebsgesindel, genannt. Bei dieser Gruppe mag es sich um solche Männer handeln, die den regelmäßigen ‚Schmuggelhandel' zu ihrem Broterwerb gemacht haben; meist aber sind es Gelegenheitshändler, die sich für kürzere oder längere Zeit an dem grenzüberschreitenden Handel beteiligen; unter diesen finden sich viele Migranten.

Eine weitere Möglichkeit im Schmuggelhandel ist der Handel zwischen den Orten an der malisch-algerischen, nigrisch-algerischen oder algerisch-libyschen Grenze. Für viele Migranten ist dieser Handel über kurze Distanzen eine beliebte Option zum Gelderwerb. Auf ihn können sie leicht immer dann zurückgreifen, wenn in den Gastländern keine Arbeit zu finden ist oder wenn andere Erwerbsquellen verschlossen sind. Da der Weg zwischen den verschiedenen Grenzorten zu Fuß, mit dem Esel oder dem Kamel zurückgelegt wird, sind keine großen Investitionen für Transportmittel nötig. An der nigrisch-algerischen oder malisch-algerischen Grenze werden bei dieser Art des Handels vor allem leichte und relativ teure Lebensmittel transportiert. An der algerisch-libyschen Grenze, zwischen Djanet und Ghat, führen wegkundige Tuareg Arbeitsmigranten aus allen Teilen Westafrikas durch die Berge des Tassili des Ajjer nach Libyen und tragen Elektrogeräte aus Libyen auf ihren Rücken nach Algerien zurück. Dieser Grenzhandel über kurze Distanzen stellt nicht nur eine letzte ökonomische Zuflucht für viele Tuareg dar, er dient auch oft als Einstieg, durch den man das Kapital für andere, weiterreichende Unternehmungen im Schmuggelhandel zu gewinnen hofft.

Insofern hat die Ziehung staatlicher Grenzen in Afrika auch neue ökonomische Möglichkeiten eröffnet. Die Grenzziehungen, die im Übrigen in Afrika häufig nicht ‚künstlicher' waren als die Grenzziehungen zwischen anderen Staaten auch, haben in einigen Fällen autonome Wirtschaftsräume geschaffen, in anderen Fällen bestehende, relativ eigenständige Wirtschaftsräume ausdrücklich voneinander abgegrenzt, so dass in den Grenzregionen „dynamische Potentiale" entstanden sind, die durch Grenzhändler genutzt werden. Dass viele der ‚schwachen' afrikanischen Staaten für ihre Einnahmen wesentlich auf Zollgebühren angewiesen sind, behindert zwar einerseits den grenzüberschreitenden Handel, vergrößert aber andererseits das ‚dynamische Gefälle' zwischen diesen Ländern. Der Versuch der einzelnen Staaten, an ihren Grenzen durch Zollgebühren Handelsspannen abzuschöpfen, erhöht mit dem Risiko zugleich die Gewinnspannen der Grenzhändler.

Von anderer Art als der Handel über kurze Distanzen zwischen zwei benachbarten Grenzorten sind die weitreichenden Handelsunternehmungen der ‚Diebsleute', die grenzferne Orte und Regionen miteinander verbinden und die deshalb zwar sehr gewinnträchtig, wegen der großen Entfernungen aber auch äußerst risikoreich sind. Einige dieser Unternehmungen ähneln in Planung und Durchführung beinahe militärischen Kommandounternehmungen: Nord-Süd-Verbindungen zwischen Algerien, Mali, Libyen und Niger, oft weit über

1.000 km. Auf diesen langen und riskanten Fahrten, manchmal nur mit einem einzigen Fahrzeug, werden vor allem leichte und teure Waren gehandelt wie Zigaretten, Drogen, Alkohol, Videokassetten, Parfum, Devisen, Menschen, also illegale Einwanderer, nach Norden; Treibstoffe, Milchpulver, Zucker, Tee, Öl, Waffen, Ersatzteile etc. nach Süden.

Gleichfalls in Süd-Nord-Richtung gehen andere Unternehmungen, die in den Hafenstädten an der westafrikanischen Küste ihren Ausgang nehmen und zollfreie Zigaretten oder Drogen nach Norden in die Sahara verbringen. Weil bei diesen Fahrten mehrere Grenzen überquert und die Zollbehörden verschiedener Staaten bestochen werden müssen, verlangen diese Unternehmungen eine große Organisationsfähigkeit und einen hohen Kapitaleinsatz.

Noch spektakulärer erscheinen die Fahrten in west-östlicher oder ost-westlicher Richtung, die die Tuareg seit 1990 oder 1991 zunächst zum Einkauf von Waffen begonnen haben. Vom nördlichen Mali aus gingen diese Fahrten vor allem in den Norden Mauretaniens, wo geraubte und erbeutete Geländefahrzeuge verkauft und dafür Waffen von ehemaligen Kämpfern der Polisario (*Frente Popular para la Libéracion de Saguia al Hamra y Rio de Oro* = Volksfront für die Befreiung der Saguia al Hamra und des Rio de Oro) oder von Soldaten der mauretanischen Armee eingekauft wurden.

Ebenfalls während der bewaffneten Auseinandersetzung (ab 1991) erschlossen Rebellen aus dem Norden Nigers einen Handelsweg in den Norden des Tschad, wo sie von den Tubbu des Tibesti vor allem solche Waffen kauften, die von der libyschen Armee bzw. der ‚Islamischen Legion' Libyens im Norden des Tschad zurückgelassen worden waren. Während dieser Handel vom Norden Nigers in west-östlicher Richtung heute kaum noch Bedeutung hat, sind die neu erschlossenen oder wiederbelebten Süd-Nord-Verbindungen gegenwärtig von international operierenden Händlerringen ‚entdeckt' worden. Neben zollfreien Zigaretten, deren Handel im Übrigen äußerst gewinnträchtig ist, geht es hier auch um Waffen und Drogen.

Über diese mehrere Staaten übergreifenden Handelsnetze ist nur selten etwas von einem der Beteiligten zu erfahren. Bei einer Gelegenheit allerdings ließ der Anführer der nigrischen Rebellenbewegung FLAA *Front de Libération de l'Aïr et de l'Azawaq*, Rhissa Boula, die nigrische Öffentlichkeit Einzelheiten über diese Handelsnetze und die Verwicklungen der Rebellen in diesen internationalen Schmuggelhandel wissen. Hintergrund für diese erstaunliche Preisgabe von Insiderinformationen war, dass Kämpfer der FLAA im Frühherbst 1996 einen LKW mit Zigaretten auf dem Weg nach Libyen in der nigrischen Wüste aufgebracht hatten. Zwei Mitglieder der FLAA wurden daraufhin von den nigrischen Behörden verhaftet. Auf ein Ultimatum der FLAA mit der Forderung nach ihrer sofortigen Freilassung reagierte die nigrische Regierung mit der Aussendung einer Armeeeinheit, die die Herausgabe der wertvollen LKW-Ladung erzwingen sollte. Im September 1996 allerdings kam es zu einer bewaffneten Auseinandersetzung mit einer Gruppe der FLAA. Der Versuch der Armee, die wertvolle Zigarettenladung zurückzuerobern, wurde zurückgeschlagen; die ausgesandte Einheit musste sich zurückziehen. Diese Auseinanderset-

zung nahm Rhissa Boula zum Anlass, die nigrische Regierung des Bruchs des Friedensvertrages vom April 1995 zu beschuldigen. In einem Zeitungsinterview gab er Einzelheiten dieses Handelsnetzes und die Verwicklung der nigrischen Rebellen in diesen internationalen Handel preis, um hohe nigrische Politiker und Offiziere der nigrischen Armee der Beteiligung am Schmuggel, Waffen- und Drogenhandel, der Steuerhinterziehung und der organisierten Kriminalität beschuldigen zu können. Dadurch, dass er von so vielen Einzelheiten berichtete, gab er zu verstehen, dass er auch die Namen der hohen nigrischen Politiker und Offiziere kannte, die er in dem Interview allerdings nicht nennt.

Die Verwicklungen der nigrischen Rebellenbewegungen in diesen internationalen Handel bezeichnet Rhissa Boula als ‚Operationen innerhalb dieses Netzes' mit dem Ziel seiner ‚Desorganisierung oder zur eigenen Versorgung', was wir als euphemistische Umschreibungen für die Erhebung von Transit- und Schutzgeldern, oder, wie in dem geschilderten Fall des aufgebrachten LKW mit Zigaretten, als Beschlagnahme der gehandelten Waren verstehen müssen, wenn nicht oder nicht genügend hohe Anteile an Transitgeldern gezahlt werden. In ähnlicher Weise erheben heute verschiedene bewaffnete Gruppierungen im Norden von Mali und Niger Transitgebühren von Grenzhändlern; mit dem Erlös rüsten sie dann weiter auf, um noch mehr Transitrouten unter ihre Kontrolle zu bringen.

Im Übrigen beklagt sich Rhissa Boula in dem Interview darüber, dass die nigrischen Rebellen seit Ende 1993 ganz erfolglos versucht hätten, LKW dieses internationalen Handelsnetzes auf Asphaltstraßen aufzubringen. Anders als Wüstenverbindungen, bei denen häufig die Weite des Raumes genutzt werden kann, eignen sich Asphaltstraßen an sich sehr gut für die Kontrolle des Handelsverkehrs; nur ein schmales Band muss überwacht, Fahrzeuge und Personen können leicht angehalten werden. Den nigrischen Rebellenbewegungen jedoch war es seit 1993 nur noch gelungen, Fahrzeuge dieses Handelsnetzes in der Wüste zu überwachen, was ungleich schwerer ist und wo u.a. stark der Zufall bestimmt, ob man ein Fahrzeug überhaupt zu Gesicht bekommt. Rhissa Boula unterstellt daher in dem Interview, dass die gehandelten Waren auf dem ersten, asphaltierten Teil der Strecke, die von den verschiedenen Rebellenbewegungen überwacht wurde, nämlich bis Agadez, in Flugzeugen transportiert und dann auf LKW umgeladen wurden. Bei diesen Flugzeugen handele es sich um die Präsidentenmaschine Nigers, was für Rhissa Boula noch einmal die Beteiligung von hohen Regierungsmitgliedern und der Armee an dieser Art des Handels unter Beweis stellt.

Zusammengefasst weist der Schmuggelhandel folgende Charakteristika auf:

- Während der ‚gewöhnliche' Schmuggler staatlichen Kontrollen auszuweichen sucht, wollen die an diesem Schmuggelhandel beteiligten Gruppen die (bewaffnete) Kontrolle über die Transportwege erlangen. Kontrollen werden nicht umgangen, sondern Kontrolleure vertrieben oder in das Handelsnetz einbezogen.

• Die von den Staaten bestellten Kontrolleure, die Zöllner, werden selbst sehr oft zu Schmugglern. Für das Versprechen, bestimmte Grenzhändler nicht aufzubringen, kassieren sie Transitgelder, sie kaufen Schmuggelware auf oder beteiligen sich selbst an Handelsunternehmungen. Schmuggler ihrerseits können zu Grenzkontrolleuren werden; sie garantieren sichere Handelswege und kassieren dafür Transitgebühren.

• Ebenso wichtig wie die Kontrolle über die Transportwege wird die Kontrolle der Transportmittel. Von konkurrierenden Grenzhändlern sucht man nicht allein die transportierten Waren, sondern auch die Fahrzeuge zu erbeuten, die dann für den eigenen Grenzhandel oder zum Aufbringen der Fahrzeuge von Konkurrenten genutzt werden.

• Grenzhändler wandeln sich schnell in bewaffnete, kriegführende Einheiten, die andere, nicht von ihnen selbst kontrollierte Handelswege bedrohen, um Handelsströme auf das kontrollierte Gebiet umzuleiten und dafür Transitgebühren zu kassieren. Solche bewaffneten Aktionen werden ganz unterschiedlich gerechtfertigt: mal kämpft man für Sicherheit und Ordnung, mal für die staatliche Einheit, mal für das Selbstbestimmungsrecht der eigenen (ethnischen) Gruppe etc.

• Die Grenzen zwischen Schmuggelhändlern und Zöllnern, wie überhaupt die zwischen staatlichen und nichtstaatlichen Gruppen, zwischen Gesetzeshütern und Gesetzesbrechern, verschwimmen. Staatsbeamte, Politiker, selbst ein Staatspräsident, die zu Schmugglern werden, übertreten die Gesetze, die sie eigentlich überwachen sollen. Schmuggelhändler auf der anderen Seite sorgen – auf den von ihnen kontrollierten Wegen – für sicheren Handel und verfolgen Unruhestifter auch mit Waffengewalt, womit sie Aufgaben übernehmen, die eigentlich in den Verantwortungsbereich des Staates fallen. Es ist bezeichnend, dass einige von ihnen nach einer erfolgreichen Karriere zunächst als Schmuggler, dann als Rebell, mit den Friedensvereinbarungen nach Ende der ‚Tuaregrebellionen' selbst zu Zöllnern geworden sind.

Der israelische Militärhistoriker Martin van Creveld würde in dem Schmuggelhandel zwischen Niger, Mali, Algerien und Libyen Konturen der „Zukunft des Krieges“ (Creveld 1998) erkennen. Während Kriege bislang von Armeen im Auftrag von (National-) Staaten gegen die Armeen anderer (National-) Staaten geführt wurden, wobei die Zivilbevölkerung der kriegführenden Staaten zumindest durch das Kriegsrecht – wenn auch häufig nicht in der Praxis – geschützt war und von den Kampfhandlungen ausgespart werden sollte, werde in künftigen Kriegen die Trennung zwischen Regierung, der von ihr beauftragten Armee und der Bevölkerung nicht mehr gelten. Selbst „nationale Grenzen […] werden […] bedeutungslos, wenn rivalisierende Organisationen kreuz und quer über diese Grenzen hinweg aufeinander Jagd machen“ (Creveld 1998: 328). Der zukünftige Krieg werde ein *low intensity conflict* sein; der herkömmliche, zwischenstaatliche Krieg sei heute am Ende seiner Entwicklung angelangt: Überall dort, wo

Atomwaffen vorhanden sind oder ihre Existenz nur vermutet wird, bestehe die Tendenz, auf den Krieg als ein Mittel staatlicher Politik zu verzichten; hier sehe man die Gefahr, dass herkömmliche, zwischenstaatliche Kriege als Atomkriege geführt werden könnten, was zugleich das Ende zumindest der kriegführenden Parteien bedeuten müsse. Deshalb werde es Kriege in Zukunft nur noch dort geben, wo die Gefahr einer atomaren Katastrophe nicht bestehe, d.h. zwischen kleinen und schwachen Mächten, oder die Kriege, an denen Großmächte beteiligt sind, würden zumindest auf einem niedrigen kriegstechnischen Niveau ausgetragen, womit man die Entfaltung der Zerstörungskraft eines herkömmlichen Krieges oder gar eines Atomkrieges zu vermeiden glaube. Die Entwicklung hin zu einem Krieg ‚geringer Intensität' werde weiter dadurch vorangetrieben, dass die vorherrschende künftige politische Ordnung nicht mehr von Staaten gebildet werde. Damit entfiele die Grundlage für den herkömmlichen oder den „trinitarischen Krieg", der eben auf der „differenzierten Einheit" von Staat, Armee und Bevölkerung beruhe, und in dem die Regierung eines Staates ihre Armee für wie auch immer geartete staatliche Interessen zum Krieg gegen die Armee eines anderen Staates aufruft. Das Ende des Staates als vorherrschende politische Ordnung werde u.a. auch dadurch beschleunigt, dass den Staaten heute angemessene Mittel fehlten, um ihren Bürgern Schutz vor der Gewalt eines *low intensity conflicts* oder vor Terrorangriffen anzubieten. Im Gegenteil müssten die Staaten selbst auf Mittel des *low intensity conflict*, Terror, Guerillataktiken usw. zurückgreifen, um diesen Krieg bekämpfen zu können, so dass schließlich diese Kriegsform alle anderen Formen des Krieges verdrängen werde.

In einer äußerst positiven Würdigung dieses Buches kritisiert Trotha jedoch die Ausschließlichkeit des van Creveldschen Bildes von der Zukunft des Krieges. Zwar werde der *low intensity conflict* in Zukunft tatsächlich an Bedeutung gewinnen, das heiße aber nicht, dass die Bedrohung durch einen herkömmlichen Krieg oder einen Atomkrieg verschwinden werde. Trotha argumentiert, dass die dem *low intensity conflict* entgegenstehende andere Extremform des Krieges, nämlich der Atomkrieg, zumindest als immer gegenwärtige Bedrohung neben dem Krieg ‚geringer Intensität' weiter existieren wird.

Die zweite Kritik an den van Creveldschen Thesen von der Zukunft des Krieges richtet Trotha gegen deren „anthropologischen Reduktionismus". Neben einer „mangelnden begrifflichen Differenzierung" und einem Sprachduktus, der eben wegen seines anthropologischen Reduktionismus Gewalt verherrlichend wirken kann, kritisiert er vor allem simplifizierte Argumentationen, in denen Creveld Motive für den Krieg und Ziele im Krieg darlegt. Er reduziere den Krieg auf eine fragwürdige, ‚ewig gültige' anthropologische Grundlage, der die unterschiedlichen sozialen und kulturellen Ordnungen und Prozesse entgehen, in deren Rahmen jeder einzelne Krieg stattfindet und in dem er beschrieben werden müsse.

Abgesehen davon, dass der von Creveld postulierte Niedergang des herkömmlichen, ‚trinitarischen' Krieges nicht überall stattfinden kann, weil es diese Form des Krieges nur in dem Teil der

Welt gegeben hat, in dem sich eine Ordnung moderner Staaten entwickelt hat, habe ich hier anders argumentiert. Ich habe nicht die Neuartigkeit des Phänomens ‚Schmuggelhandel' betont, sondern im Gegenteil argumentiert, dass dieser Schmuggelhandel auf herkömmliche Wanderungsmuster und Verhaltensweisen der Tuaregnomaden zurückgreift: Einerseits wird er wie der traditionelle *Karawanenhandel* abgewickelt, nutzt die alten Verbindungen, erschließt daneben vorher unbekannte Handelswege und baut neue Beziehungen auf, andererseits nimmt er mehr und mehr den Charakter der vorkolonialen *Razzia* an.

Der bewaffnete Raubzug, die Razzia, war in vorkolonialer Zeit offenbar so häufig, dass die ältere Literatur sie als regelrechte „Institution" bezeichnete, auch wenn die Frequenz, mit der solche Razzien unternommen wurden, je nach Gruppe, den Zeitumständen oder den persönlichen Ambitionen Einzelner durchaus unterschiedlich stark sein konnte. Zwar ist sich die Literatur darüber einig, dass die Razzia sozusagen Teil der Lebensweise der vorkolonialen Tuareg war, uneins ist man aber darüber, welche Umstände die Institution der Razzia beförderten und am Leben erhielten. Henri Lhôte lässt die Razzien der Tuareg ihrem „atavistischen Geschmack" (Lhôte 1955: 369) an solchen Unternehmungen entspringen. Abenteuerlust und Beutegier seien weiter durch das Ansehen gesteigert worden, das erfolgreiche Razzien den Männern bei den Tuaregfrauen einbrachten, ein Bild des vorkolonialen Tuaregmannes bei Lhôte, das Creveld später auf *den* Mann aller Zeiten und Kulturen übertragen zu haben scheint.

Die überwiegende Zahl der Autoren jedoch versteht den bewaffneten Raubzug nicht als ausgezeichnete Möglichkeit, zu Erfolgen beim anderen Geschlecht zu kommen, sondern sieht in der Razzia eine wirtschaftliche Aktivität. In diesen Arbeiten werden die vorkolonialen Raubzüge der Tuareg bezeichnenderweise in den Kapiteln über die Ökonomie behandelt; sie werden entweder implizit oder ganz ausdrücklich zur Produktion hinzugerechnet und häufig mit dem Karawanenhandel verglichen, was sich nicht nur daran ablesen lasse, dass die Ziele, nämlich Reichtum zu erlangen, in beiden Fällen gleich seien, sondern auch daran, dass sich die Organisationsformen beider Unternehmungen in vielerlei Hinsicht ähnelten.[1] Weiter wird in diesen Arbeiten argumentiert, dass die wirtschaftliche Aktivität ‚Razzia' die Funktion gehabt habe, entstandene Verluste auszugleichen, wobei zugleich behauptet wird, dass sich Razzia und Gegenrazzia auf lange Sicht die Waage gehalten hätten, so dass es – zumindest zwischen beteiligten Tuareggruppen – zu einer räumlichen Verteilung von Reichtum gekommen sei, eine bemerkenswert verengte funktionalistische oder kulturökologische Perspektive, die Grausamkeiten einer vorkolonialen Razzia heute in den Blick zu nehmen.

So wie die vorkoloniale Razzia sozusagen zur Lebensweise für einen Teil der Tuaregbevölkerung geworden war, so wurde der Schmuggelhandel und das Leben „zwischen den Ländern" ab Ende der 1970er Jahre zur Lebensweise vor allem junger Migranten. Die nachstehende Schilderung von den ersten Erfahrungen einer solchen Schmuggelfahrt vermittelt einen anschaulichen Eindruck davon,

welches Lebensgefühl Tuaregmigranten auf ihren Fahrten „zwischen den Ländern“ verspürten:

A.: „Und in dieser Zeit habe ich mit dem Schmuggel angefangen.“

GK: „Wie schmuggelst du?“

A.: „Ich hatte einen Freund. Das ist ein Schmuggler (ag-afrod) mit einem Allrad Toyota. Schon vorher hatte er mir vom Schmuggel erzählt, man macht dies, man macht das.“ [Erzählt, dass er auf Verlangen seines Vaters sein Motorrad verkauft hatte, GK] „Nachdem ich es verkauft hatte, hatte ich immer noch mein Geld, und ich verabscheute schon damals Arlit. Warum, weil ich mein Motorrad nicht mehr hatte [mit dem er zuvor viel Erfolg bei den Mädchen gewonnen und Neid bei den Jungen geweckt hatte, GK] Ich habe den Typ gesucht, bis ich ihn schließlich gefunden habe. Und ich hatte Glück. Morgen wird er losfahren! Drei Autos! Morgen Abend! Sie fahren nach In Guezzam, ohne den Kontrollposten von In Guezzam anzufahren, ohne Assamaka [Grenzkontrollposten auf der nigrischen Seite der Grenze, GK] anzufahren. In Guezzam direkt! Nachdem ich ihn gesehen hatte, habe ich gesagt, ich auch, ich will auch fahren. Ah, das ist In Guezzam direkt, es gibt kein Problem.“ […] „Da haben sie gesagt: ‚Ok, weil du morgen mitfahren wirst, werden wir jetzt reden. […] Wir werden zusammenlegen, und wir werden einen Ziegenbock kaufen, um ihn auf dem Weg zu schlachten, wir werden gut feiern’ … […] Gut, wir haben also zusammengelegt, 1.000 Francs, 1.000 Francs. […] Wir sind um 6 Uhr los, 6 Uhr morgens. Wir sind gefahren, gefahren, genau … ungefähr 150-140 km. Da gab es zwei große Bäume! Wir sind angehalten. Sie haben die Toyotas abgestellt: einen da, einen da, einen da.“

GK: „Drei Toyotas?“

A.: „Drei Toyotas. Und wir sind alle jung! Wir sind alle jünger als 28 Jahre oder so. […] Wir haben den Bock geschlachtet, wir haben Feuer gemacht, hier gibts Tee, hier Haschisch. Und in jedem Auto gab es eine Anlage: Da gibt es Gitarrenmusik, da gibt es dies, da gibt es das, es gibt einfach alles! Da sind wir geblieben. […] Und danach, so um drei Uhr, glaube ich, sind wir wieder aufgebrochen, um nach In Guezzam zu fahren. Und dann sind wir neben einem Baum angehalten. Es gab da einen Baum – ich kenne die Stelle nicht – man nennt diesen Baum ešik, Baum.“

GK: „Einfach ‚Baum‘?“

A.: „Ja. Das ist der Platz, an dem sich die Leute treffen. ‚Wo ist das Treffen?’ ‚Am Baum.‘ Fertig. Das ist da. Die, die von Djanet kommen, werden nach ešik kommen, die von Tamanrasset kommen, werden nach ešik kommen, die von In Guezzam kommen, werden nach ešik kommen, die von Assamaka werden nach ešik kommen.“

GK: „Gibt es da auch Malier?“

A.: „Nein, es gibt da niemanden aus Mali. Das teilt sich zwischen nigrischen und algerischen Tuareg auf. Das ist der Platz des Treffens. Das ist in der Sahara. Da gibt es nichts. […] Dahin sind wir gekommen. Wir haben Leute getroffen. Wir haben 14 Toyotas getroffen. 14! Einige sind voll beladen nur mit Milchpulver, andere sind voll mit Zucker beladen. Das sind die, die aus Tamanrasset kommen und nach Arlit fahren. Und wenn du dahin kommst, wirst du nicht einfach anhalten! Du wirst ein bisschen in den Galopp gehen! Bevor du anhältst. Wir machen Kuuk, Kuuk [imitiert lautmalerisch schleudernde Autos, GK], wir machen einfach alles! Nachher sind wir angehalten, wir haben uns begrüßt, wir kannten uns alle. Wir haben da ungefähr zwei Stunden verbracht. Und während wir da waren, gab es noch mal sechs Toyotas, die gekommen sind. Sechs! Bevor wir von da los sind, gab es da so ungefähr 23 oder 24 Toyotas, glaube ich, alle an derselben Stelle! Alle sind Tuaregmigranten! In

jedem Toyota, in der Kabine, läuft Rebellenmusik! Kassetten! Alle! Einige ringen miteinander, andere spielen, andere schreien … alles! Einfach die Freiheit! Als wir da los sind, wollte ich nicht weg, wirklich. Ich hatte einen Platz für mich gesehen. Und dann sind wir in In Guezzam eingefahren."

GK: „Kanntest du In Guezzam nicht?"

A.: „Nein, kannte ich nicht. Das war mein erstes Mal. Wir sind also nach In Guezzam eingefahren. Die Einkäufe wollte ich mit meinem Freund, dem Chauffeur, machen. Das erste Mal haben wir Zucker gekauft, wir haben Makkaroni und Weizengrieß gekauft."

GK: „Bezahlst du mit Francs CFA?"

A.: „Ja, CFA. In In Guezzam lieben sie sehr die FCFA. Das ist wie hier. Gut, von da aus sind wir rausgefahren. Es ist Nacht. Du wirst aber kein Licht anmachen, die Scheinwerfer."

GK: „Wie siehst du dann etwas?"

A.: „Nein, du wirst einfach so fahren. Mit dem Mond, keine Scheinwerfer! Wirklich, der Schmuggler ist jemand, der sehr intelligent ist, möchte ich sagen. Weil wir so ungefähr 15km gemacht haben, ohne die Scheinwerfer anzumachen! Und dann noch im vierten Gang!" […] „Mir gefällt das! Er [sein Freund, der Fahrer, GK] schaut mich an. […] ‚Alhousseini?' ‚Jau!' Ich sage: ‚Lass gehen! Gib Gas! Ah, überhol die anderen, du kannst nicht auf der Stelle stehen bleiben.' So habe ich geredet. Gut, wir sind gefahren, bis wir wieder bei ešik angekommen sind. Ešik ist, glaube ich, so 40 km von In Guezzam entfernt. […] Nach nicht einmal zehn Minuten ist das zweite Auto eingetroffen. Nach nicht einmal fünf Minuten, das dritte Auto. Und da haben wir schon 17 oder 18 Toyotas angetroffen, die schon da waren. Und da gab es acht Toyotas, die beladen waren, plus die von uns, drei, das macht elf Toyotas, die beladen sind. Und alle diese Toyotas da fahren nach Arlit. Gut, wir sind da einige Zeit geblieben, wir haben Fladenbrot gemacht, wir haben bei ešik gegessen, wir haben bei ešik Tee gemacht, und danach, so um elf Uhr, sind wir nach Arlit losgefahren. elf Autos. Wenn du gesehen hättest, wie wir fahren! Nur volle Pulle! So! [Imitiert mit den Händen Überhol- und Schleuderbewegungen von Autos, GK] Nur im Galopp! Jeder glaubt an seinen Wagen. Rennen, das ist ein Rennen! Wenn du jemanden überholen willst, fährst du an seine Seite, hupen, bieb, bieb, bieb, bieb, du willst ihn überholen, du willst ihn überholen, egal für ihn. Du wirst ihn anhupen, dann ziehst du vorbei. Du suchst dann denjenigen, der vor dir fährt. So läuft das. […] Gut, dann blieben uns so 70 km bis Arlit, da haben wir uns getrennt. Einige werden von Norden in Arlit einfahren, einige von Süden, einige von Westen und einige von Osten. Bis wir in unseren Stadtteil von Arlit eingefahren sind. Und schnell haben wir abgeladen, ohne den Zoll zu sehen, ohne überhaupt irgendjemanden zu sehen.[2] Und den Weizengrieß, den habe ich nicht verkauft; 300 kg. Ich habe alles getan, um auch den Weizengrieß zu verkaufen, aber ich habe nicht den Preis gesehen, mit dem ich mich aus der Affäre hätte ziehen können. Weniger, weniger. Wenn ich kalkuliere, was ich für den Transport gezahlt hatte. Es ist der Transport, der teuer ist."

GK: „Du bezahlst an den Besitzer des Wagens?"

A.: „Ja. Ja, das ist es, was teuer ist. Andernfalls, wenn du dein eigenes Auto hast und du diesen Handel betreibst, schwöre ich dir, wirst du in ein bis zwei Monaten ein weiteres Auto zusammenhaben, den gleichen Typ wie das erste. Aber das Problem ist, dass der Gewinn beim Auto liegt." […] „Und ich bin zurückgekehrt. Und bevor ich zurückgekehrt bin, habe ich sechs Uhren, zwölf Parfüms, vier Videokassetten, zwei Anzüge aus Damast, und Marlboro Zigaretten gekauft, ich habe 14 Stangen genommen. Weißt du, das, was es in In Guezzam nicht gibt." […]

A.: „Gut, wir sind also nach In Guezzam zurückgekehrt. Bei diesem zweiten Mal habe ich die Bekanntschaft des Leutnants von In Guezzam gemacht, der Leutnant der Gendarmerie. Er heißt Mustapha."

Diese kurze Passage aus der langen biographischen Erzählung vermittelt nicht nur einen Eindruck vom Leben „zwischen den Ländern", sie zeigt auch sehr gut den Doppelcharakter des Schmuggelhandels: einerseits wie eine geschäftliche Unternehmung nach dem Muster des Karawanenhandels abgewickelt zu werden, andererseits einige Element der Razzia in sich zu tragen.

Zur Bezeichnung von Razzien haben die Tuareg eine Reihe von Begriffen, die sich vor allem auf die Größe der Raubgruppe und die besonderen Umstände beziehen, unter denen eine Razzia stattfindet. So wird unterschieden zwischen einer großen Expedition, die aus mindestens 15 oder 20 Kriegern besteht, und einer kleinen Expedition, bestehend aus drei bis vier Kriegern.

Tatsächlich begann der Schmuggelhandel immer mehr die Kennzeichen der Razzia anzunehmen. Dieser Prozess wurde durch zwei sich gegenseitig stimulierende Gründe vorangetrieben. Zum einen brach die massenhafte Auswanderung, die im „Jahr des Fließens" (1973) begonnen hatte, nicht ab, sondern setzte sich auch in den folgenden Jahren fort, bis sie einen Höhepunkt während einer erneuten Saheldürre zu Beginn der 1980er Jahre erreichte. Durch diese Emigrationen und die wachsende Zahl von Flüchtlingen und Migranten im Süden Algeriens nahm auch der Schmuggelhandel zwischen Algerien und Libyen, vor allem aber mit Algeriens südlichen Nachbarländern Mali und Niger, weiter zu. Der zunehmende Schmuggelhandel erhöhte zugleich den Abfluss algerischer Binnensubventionen in die südlichen Nachbarländer. Dagegen versuchten die algerischen Behörden auf der anderen Seite zunächst durch eine verschärfte Überwachung der Grenzen, dann durch verschiedene Ausweisungskampagnen und schließlich durch die Rückführung von Flüchtlingen in ihre Heimatländer vorzugehen. Dem energischen Vorgehen der algerischen Behörden begegneten die Schmuggelhändler ihrerseits durch immer neue Tricks, mit denen sie den Zoll und die Grenzkontrollen übertölpeln konnten. Viele von ihnen verschafften sich zudem Schusswaffen, mit denen sie sich, wenn nötig, einer Verhaftung entziehen oder ihren Weg mit Gewalt erzwingen wollten. Im Kontext der Rebellionen vom Jahr 1990 an bis zum heutigen Tag schließlich wird der Schmuggelhandel gänzlich zu einer bewaffneten Unternehmung werden, bei der die Tuareg wie bei der vorkolonialen Razzia auch die Kontrolle über Transportwege und Transportmittel zu erlangen suchten.

Anmerkungen

1 Die Ähnlichkeiten bei der Organisierung von Razzia und Karawane beziehen sich nicht nur darauf, dass man in beiden Fällen vor dem Aufbruch Informationen darüber einholen muss, wo welche Waren (oder welche Beute) zu finden sind, oder dass man in beiden Fällen die Bewältigung der einzelnen Wegetappen gründlich planen und vorbereiten muss, oder dass man in beiden Fällen (bei der vorkolonialen Karawane) bewaffnet rei-

sen muss, um das angestrebte Ziel überhaupt zu erreichen, sondern auch darauf, dass Karawane und Razzia als Handelsunternehmungen angesehen werden, für die bestimmte Regeln gelten. Besonders augenfällig ist, dass beide Unternehmungen die Institution des ‚Stillen Teilhabers' kennen, der meist Transportmittel (Kamele) stellt und nach erfolgreicher Rückkehr entsprechend am Gewinn der Unternehmung beteiligt wird, bei Misserfolg allerdings das volle Verlustrisiko trägt.

2 Auch die Zeit, zu der man in die besonders bewachten Ortschaften und Städte einfährt, wird kalkuliert. In diesem Fall ist der frühe Nachmittag gewählt, die Zeit der Siesta, in der aller Erfahrung nach die Aufmerksamkeit von Militär, Gendarmerie und Zoll sehr niedrig ist. Nach In Guezzam wurde zu Abenddämmerung eingefahren, von den Tuareg „Stunde des Teufels" genannt, die den Vorteil der schlechten Sicht bietet; zugleich sind die (muslimischen) Kontrolleure jetzt, wie auch am frühen Nachmittag, durch die Gebetspflicht abgelenkt.



Abb. 37 Schmuggelhändler im algerischen Tamanrasset, Georg Klute, 1992

Transkulturelle Einflüsse: zum Verständnis des Weltbildes der Hadjerai im Tschad

Frederike Hapke und Isabel Kreuder

Der zentralafrikanische Staat Tschad wurde nach dem Tschadsee benannt, einem Binnenmeer, das ungefähr die Fläche von Hessen aufweist. Das Land ist mit einer Gesamtfläche von ca. 1.300.000 km² etwa dreieinhalb Mal so groß wie Deutschland. Es grenzt im Norden an Libyen, im Süden an die Zentralafrikanische Republik, im Westen an Niger, Nigeria und Kamerun sowie im Osten an den Sudan. Während der ersten Reise von Peter Fuchs zu den Hadjerai in den Tschad im Jahr 1959 war das Land noch eine französische Kolonie, seit August 1960 ist es eine autonome Republik (vgl. Fuchs 1966).

Nach ersten Forschungen in Ennedi (Südostsahara) bei den Bideyat (Bäle) im Jahr 1956 wandte sich Peter Fuchs dem südlichen Teil des Tschad zu. Dort befindet sich eine Region, die größtenteils zur Präfektur Guéra gehört und durch eine Inselberglandschaft gekennzeichnet ist. Zwischen ausgedehnten Ebenen türmen sich immer wieder Felsmassive auf, von denen die Gipfel bis zu einer Höhe von 1500 m ragen. Die auf den Bergen lebenden Ethnien werden unter der Bezeichnung ‚Hadjerai' zusammengefasst. Dieser Sammelbegriff stammt von dem arabischen Wort „*hadjer*", was Fels bedeutet (Fuchs 1970: 28). Als Fuchs in den Tschad mit dem Ziel reiste, bei den Hadjerai zu forschen, handelte es sich um eine Sahelbevölkerung „die […] ethnologisch völlig unbekannt war" (Interview: 06.10.14). Die Kolonialbeamten unterstützten das Vorhaben von Fuchs, da sie trotz ihrer Anwesenheit im Land und regelmäßiger Inspektionsreisen nur wenig über die Hadjerai wussten. Insgesamt unternahm Fuchs von 1959 bis 1965 drei Forschungsreisen zu den Hadjerai und hielt sich im Ganzen über zwei Jahre bei ihnen auf (Fuchs 1970: 11).



Abb. 38 Ein typisches Dorf der Hadjerai, Peter Fuchs, 1965, wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

Peter Fuchs unterteilt die unterschiedlichen ethnischen Gruppen in nördliche und südliche Hadjerai, die sich aber ebenfalls wieder aus verschiedenen Ethnien mit unterschiedlichen Sprachen und Dialekten zusammensetzen (Fuchs 1970: 28f.). Die wichtigsten der insgesamt 14 Hadjerai-Ethnien sind Kenga, Dangaleat, Djonkor, Bidio und Sokoro (Fuchs 1996: 1). Kulturelle Gemeinsamkeiten der Gruppen lassen sich aus den sich gleichenden geographischen Bedingungen und Umweltvoraussetzungen ableiten, zum Teil aber auch aus den interethnischen Kontakten. Zudem gab es eine Vielzahl von Binnenwanderungen innerhalb des Hadjerai-Gebietes (Fuchs 1970: 65). Neben solchen daraus resultierenden transkulturellen Begegnungen zwischen den einzelnen Hadjerai-Ethnien wurden ferner Kontakte zu anderen Ethnien unterhalten, insbesondere mit nomadischen Arabern (Fuchs 1976: 3f.). Außerdem hatten verschiedene afrikanische Staaten, in deren Wirkungsbereich das

Hadjerai-Gebiet liegt, immer wieder Einfluss auf die Kultur der Hadjerai (Fuchs 1970: 288).

Während seiner Forschungen lernte Peter Fuchs den Hadjerai Godi Kossat kennen, einen Nachbarn in einem der Hadjerai-Dörfer, der für ihn nicht nur als Informant tätig, sondern für mehrere Jahre ein guter Freund wurde. Diese freundschaftliche Beziehung erleichterte die gesamte Encounter-Situation und förderte zudem die Beziehungen zwischen dem Ethnologen und den Hadjerai. Godi war einer der bekanntesten Sänger der Hadjerai und Fuchs nahm mit Hilfe von Tonband und Filmkamera seinen Gesang auf. Diese ersten Tonaufnahmen spielte Fuchs ihm danach wieder vor, was für Godi eine „ungeheure Überraschung, eben fast ein Wunder" war (Fuchs, zit. in: Steineck 1994). Da sich dieses Ereignis sehr schnell verbreitete, waren immer mehr Dorfbewohner einverstanden, Aufnahmen machen zu lassen, unter der Bedingung sich diese danach anhören zu können.

„So wurde es in dem Dorf eine beliebte Unterhaltung, abends zu dem Ethnologen zu gehen, sich von ihm die Tonbandaufnahmen, die er gemacht hatte, vorspielen zu lassen, oft gingen wir bei Regen in mein Haus und dann haben die Menschen bis tief in die Nacht bei mir nach ihren eigenen Tonaufnahmen getanzt" (Fuchs, zit. in: Steineck 1994).

Die erste Hadjerai-Forschung brachte Fuchs vor allem in Deutschland „Anerkennung innerhalb der Ethnologie" (Interview: 06.10.14) ein und neben zahlreichen Vorträgen neue Finanzierungsmöglichkeiten durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (Interview: 06.10.14). Für die weiteren Forschungen im Tschad spielte in der Folge insbesondere die ethnologische Filmarbeit eine zentrale Rolle. Diese Arbeit fußte fortan auf einer engen Kooperation mit dem Institut für den Wissenschaftlichen Film in Göttingen und der dort eingerichteten Produktionsreihe ‚Encyclopaedia Cinemataographica': Das IWF und die EC „sollten auf meine weitere Entwicklung und Lebensweg entscheidenden Einfluss haben" (Fuchs, zit. in: Steineck 1994).

Forschung im Team

Die neuen Möglichkeiten führten zu weiteren Unternehmungen im Tschad während der Jahre 1963-64, die aufgrund der neuen motorisierten Mobilität und durch die vom IWF zur Verfügung gestellte Filmausrüstung eine andere Ebene erreichte (Interview: 06.10.14). Außerdem wurde ein Kamera-und Ton-Team des IWF in das Gebiet der Hadjerai entsandt, das dort vor Ort zum ersten Mal synchrone Bild- und Tonaufnahmen durchführte. Fuchs war dabei Vermittler und Kontaktpartner zur lokalen Bevölkerung, da er durch seine vorherigen Forschungen bereits Anerkennung gefunden hatte und „die Hadjerai […] an meine Anwesenheit gewöhnt waren" (Interview: 06.10.14).

„Die Techniker waren kooperationsbereit, aber weder landes-, noch sprachkundig und hatten keine Erfahrung im täglichen Zusammenleben der Menschen in einem Land, das, wie der Tschad zur damaligen Zeit, kaum Infrastruktur aufzuweisen hatte", beschreibt Fuchs das Erlebte in dem Film „Peter Fuchs und der ethnographische Film" (Fuchs, zit. in: Steineck 1994).

Die große Herausforderung bestand aber nicht, wie man vermuten mag, im Zusammentreffen des Teams des IWF mit der Bevölkerung, sondern in den ungeheuren Mengen an Material, „ungefähr eine Tonne an Gewicht", das mitgebracht wurde und „zu den jeweiligen Aufnahmeorten" mitgeführt werden musste (Interview: 06.10.14 und Fuchs, zit. in: Steineck 1994). Trotz dieses „logistischen Problems" gelangen in den zwei Monaten der Anwesenheit des IWF-Teams viele Aufnahmen, wie etwa die Dokumentation von Trauertänzen und der dazugehörigen musikalischen Begleitung durch ein Orchester.



Abb. 39 A Hadjerai-Djonkor, Blasinstrument *parri,* Peter Fuchs, 1965, wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie



Abb. 39 B Hadjerai-Dangaleat, Sultan von Korbo, Peter Fuchs, 1965, wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

Während der Tschad-Reise 1963-64 war Peter Fuchs insgesamt 18 Monate vor Ort, dabei wurde er nicht überall so freundlich aufgenommen wie etwa vom Hadjerai-Häuptling der Dangaleat, der Fuchs adoptierte, wodurch dieser ein Mitglied der Gruppe wurde. Der „weiße Eindringling" (Göttinger Tageblatt: 11.05.1966) wurde zum Beispiel von einer anderen Gruppe für das Ausbleiben der Regenzeit verantwortlich gemacht und bekam daraufhin eine nicht lebensbedrohliche, aber doch gefährliche Menge an Gift in sein Essen gemischt. All dieser Unwägbarkeiten zum Trotz war es Peter Fuchs möglich, neben dem Filmmaterial viele Objekte, zum Beispiel Musikinstrumente und Kleidungsstücke aus dem Tschad nach Deutschland mitzubringen, die sich heute in der Ethnologischen Sammlung befinden (Göttinger Tageblatt: 11.05.1966).

Nach einer weiteren Tschadreise im Jahr 1965, die zur Ergänzung, Verbesserung und Vertiefung filmerischer Dokumentation diente, ereignete sich dort ein politischer Umschwung, der in einen dreißigjährigen Bürgerkrieg mündete. Bis heute ist die politische Lage im Tschad angespannt. Der Bürgerkrieg ab 1965 war ein ethnisierter Konflikt, der durch das Handeln des damaligen Präsidenten François Tombalbaye verstärkt wurde. Tombalbaye, der der Ethnie der südlich im Tschad lebenden Sara angehörte, legte kurz nach seinem Amtsantritt im Jahre 1960 die Oppositionspartei mit seiner eigenen Partei zusammen, um „alle politischen Kräfte für die Entwicklung des Landes zu bündeln" (Fuchs 2010: 168). Durch das daraus resultierende machtpolitische Ungleichgewicht, fühlten sich die muslimischen Abgeordneten des nördlichen Tschad bedroht und es entstand unter der Einflussnahme einer kleinen intellektuellen Elite eine Gegenbewegung. Die FROLINAT wurde 1966 gegründet und hatte es sich zum Ziel gesetzt, die „postkoloniale Diktatur Tombalbayes" (ebd.) zu stürzen, jedoch wurde sie nicht von allen Ethnien innerhalb des Konfliktbereiches anerkannt und es entstanden weitere Widerstandsbewegungen, die sich meistens um „charismatische Anführer scharten, die ihre eigenen Kriege führen wollten" (Fuchs 2010: 171). Zwar konnte der Präsident gestürzt werden, jedoch beruhigte sich die Lage innerhalb des Landes bis heute nicht, da noch immer ein ethnischer Konflikt rund um den Präsidenten und sein Machtgefolge schwelt und verschiedene Ethnien um Einfluss kämpfen (Fuchs 2010: 171f.).

Durch diesen Konflikt war es Fuchs für lange Zeit nicht mehr möglich, in sein vorheriges Forschungsgebiet zu reisen. Dabei hatte Fuchs zuvor noch die Absicht gehabt, 1967 erneut das Gebiet der Hadjerai zu besuchen und einen Filmprojektor mitzunehmen, um den Menschen vor Ort seine Aufnahmen zu zeigen. Welche historische Bedeutung die getätigten Aufnahmen für die Hadjerai bis heute haben, zeigt sich daran, „dass […] in den Wirren des tschadischen Bürgerkrieges […] ihre Dörfer zerstört wurden, die Menschen, die diese Ereignisse überhaupt überlebt haben, haben sich als Flüchtlinge zerstreut in alle Windrichtungen" (Fuchs, zit. in: Steineck 1994). Dies bedeutet, dass einige der von Peter Fuchs gefilmten Gruppen in ihrer Zusammensetzung gar nicht mehr existieren und es über sie in der Gegenwart nur noch die Filme als einzige Zeugnisse ihrer ehemaligen Existenz

gibt. Was aus den Tschadforschungen ebenfalls als einzigartiges Dokument blieb, ist das im Jahr 1970 publizierte Werk „Kult und Autorität: Die Religion der Hadjerai".

Perspektiven auf das traditionelle Weltbild

Die verschiedenen Ethnien der Hadjerai teilten früher ein gemeinsames Weltbild. Es bestanden zwar Unterschiede zwischen den Gruppen, aber die Grundprinzipien waren die gleichen. Als Peter Fuchs bei den Hadjerai forschte, gab es im Vergleich zu heute nur wenige Muslime. Für die meisten spielten vor allem Geister eine wichtige Rolle für das religiöse Leben.

Nach dem Weltbild der Hadjerai leben die Menschen auf der untersten Ebene der gedachten Welt. Dort befindet sich ebenfalls das Land der Toten, auf das die Menschen aber keinen direkten Einfluss nehmen können. An höchster Stelle steht das „Oben": Die einzelnen Ethnien haben unterschiedliche Begriffe dafür, so verwenden zum Beispiel die Kenga das Wort *ra*, die Dangaleat das Wort *bung* (Fuchs 1970: 108f.). Beide Wörter für das Oben sind nach Peter Fuchs als gleichbedeutend mit Gott aufzufassen und verdeutlichen so die religiöse Dimension dieser Begrifflichkeit. Fuchs weist jedoch ausdrücklich darauf hin, dass es sich nicht um die Vorstellung eines Gottes handelt, für die die Bezeichnung im Deutschen steht:

„Wenn ich im folgenden das Dangalwort bung und das Kengawort ra mit Gott übersetze, geschieht dies aus Gründen der Zweckmäßigkeit und des leichteren Verständnisses, aber auch, weil die sehr allgemeine Entsprechung Oben zwar richtig, aber im Deutschen nicht annähernd den komplexen religiösen Inhalt hat wie bung oder ra. Da ich gezwungen bin, mich in Begriffen der abendländischen Gedankenwelt auszudrücken, werde ich versuchen müssen, das anerzogene Denkschema so weit zu modifizieren, daß eine maximale Annäherung an jenes der Hadjerai zustande kommt" (Fuchs 1970: 111).

Gott oder Oben ist der Schöpfer der Erde und gehört so selbst nicht zur Schöpfung. Das Oben enthält sowohl Gutes als auch Böses und kann direkt auf die Ebene der Menschen und ihr Leben einwirken, andersherum ist es für die Menschen aber nicht möglich, das Oben zu erreichen. Zwischen den Menschen und Gott verkehren Geister als einzige Verbindungsmöglichkeit von Mensch und Gott (Fuchs 1970: 111f.). Besonders wichtig sind dabei die sogenannten *margai*:

„Phänomenologisch sind die margai als Dämonen zu bezeichnen, jedoch ohne die negative Wertung, die das Wort in der deutschen Sprache allgemein hat. […] Nach Herrmann bilden die Dämonen eine Zwischenstufe zwischen den Geistern und den Göttern, es sind gehobene Geister, die aber im Rang noch unter den Göttern stehen" (Fuchs 1970: 145).

Die Geister können über ein Heiligtum verfügen und mit den Menschen kommunizieren, indem sie von einem Medium Besitz ergreifen. Die Beziehung zwischen Menschen und *margai* beruht auf Gegenseitigkeit. Die Menschen bringen den *margai* Opfer dar, um mit ihrer Hilfe das Oben beeinflussen zu können. Als Gegenleistung für die Opfer erhalten

sie zum Beispiel Schutz vor Krankheiten, Hungersnöten oder Naturkatastrophen. Je mehr Opfer ein *margai* erhält, desto höher ist seine Stellung innerhalb der Geister-Hierarchie. Die Menschen opfern einem *margai* besonders dann, wenn er sich als mächtig erweist. Die Macht des Geistes hängt dabei immer von seiner Beziehung zum Oben ab, denn von dort erhält er seine Macht. Geister sind den Menschen sehr ähnlich. So haben sie Gefühle, verfügen über menschliche Charaktereigenschaften, können männlich oder weiblich sein und einen Namen haben. Der Unterschied zwischen Geistern und Menschen besteht letztlich darin, dass Geister nach Oben gelangen können, Menschen aber nicht (vgl. Fuchs 1970: 142f. u. 1996: 5).

Im Zusammenhang mit diesen weltbildlich bzw. religiös geprägten Vorstellungen erwähnt Peter Fuchs in seinem 1970 erschienenen Werk „Kult und Autorität: Die Religion der Hadjerai" ein bemerkenswertes Beispiel transkultureller Wirkungsweise: Er schildert einen Konflikt zwischen jungen Leuten und einer Gruppe älterer Männer. Die Jüngeren wollten Bäume fällen, die die Älteren als Sitz eines *margais* ansahen. Das Fällen der Bäume hätte ihrer Ansicht nach Unglück gebracht. Fuchs wurde von den älteren Männern gebeten aufzuschreiben, dass das Fällen der Bäume falsch sei. Mit Hilfe des Schriftstückes gelang es so den älteren Männern, das Fällen der Bäume zu verhindern. Dieses Beispiel zeigt zum einen, dass die traditionellen Vorstellungen Anfang der 1960er Jahre zumindest bei den Jüngeren an Bedeutung verloren hatten. Zum anderen zeigt es, wie traditionelle Autoritäten den Kontakt mit Fuchs dazu nutzten, ihre Sichtweisen durchzusetzen. Fuchs berichtet weiter, dass er bei den Hadjerai als reich galt und deswegen ein bestimmtes Prestige hatte. Dieses Prestige strahlte auch auf die Menschen ab, die mit ihm in Verbindung standen. Als Folge davon suchten ihn traditionelle Autoritäten, die fürchteten durch den kulturellen Wandel an Bedeutung zu verlieren, besonders häufig auf (Fuchs 1970: 16f.).

Insgesamt gesehen zeigen die Beobachtungen von Peter Fuchs, wie schwierig es als Autor sein kann, eine fremde Kultur verständlich zu kommunizieren, wenn man die eigenen kulturell geprägten Bezeichnungen verwendet. So übersetzt Fuchs das Oben mit Gott, obwohl eine solche Vorstellung sich von unserem europäisch geprägten Gottes-Begriff deutlich unterscheidet. An anderer Stelle spricht Fuchs dagegen von den *margai* als den Göttern, was prinzipiell legitim ist, da es im Deutschen keine Worte gibt, die eine adäquate Übersetzung für das Verständnis der Hadjerai-Begrifflichkeit erlauben. Die Bedeutungen der für das Weltbild tragenden Begriffe lassen sich jeweils nur durch zusätzliche Situationen der Begegnung, durch weiterführende Beobachtungen und Beschreibungen genauer herausarbeiten (vgl. Fuchs 1970: 111f.).

Islamische und christliche Einflüsse auf das Weltbild

Bei den Hadjerai ist der Kulturwandel nur im Zusammenhang mit historischen Ereignissen fassbar, wobei er weitgehend durch Eingriffe von außen bestimmt wird. Fuchs macht jedoch deutlich, dass ein Wandelvorgang nur relativ exogen bzw. en-

dogen sein kann, da in jedem Fall beide Faktoren beteiligt sind, weil es keine Kulturen gibt, die vollständig isoliert sind:

„Wenn Kultur ein Prozess ist, dann spielt er sich in der Zeit ab, seine Dimensionen sind historisch zu werten, seine Strukturen ergeben sich aus den Relationen der Elemente zueinander. Dynamik bedeutet Bewegung, und kulturelle Bewegung ist gleichzusetzen mit Wandel" (Fuchs 1970: 279).

Bereits in vorkolonialer Zeit bestanden Beziehungen zwischen arabischen Nomaden und den Ethnien der Hadjerai, die vor allem wirtschaftlich geprägt waren. Da die Nomaden auf Getreide zur Versorgung angewiesen waren, handelten sie mit den Hadjerai. Den Islam übernahmen die Hadjerai nicht von den Nomaden (Fuchs 1970: 285). Die kulturelle Wirksamkeit des Islams auf die Hadjerai ist durch die historische Rolle der drei Sudanstaaten Kanem, Bagirmi und Wadai (11. bis 17. Jahrhundert) zu erklären, da ihr Gebiet an den Schnittpunkten dieser islamischen Reiche lag. Der Islam galt deswegen als Religion der politisch Mächtigen und herrschenden Gruppen, die über Reichtum in Form von Pferden, Vieh, Waffen aus Eisen und aufwendiger Kleidung verfügten. Die Hadjerai übernahmen diese Dinge, weil sie als Prestigesymbole galten. Zum geringen Teil übernahmen sie auch die Religion. Dies geschah vor allem deshalb, weil ein Übertritt zum Islam eine Aufwertung der sozialen Position bedeutete, was bis in die Kolonialzeit bestehen blieb (Fuchs 1970: 288f.).

In den Jahren 1913/14 zwang die französische Kolonialverwaltung die Hadjerai von den Bergen in die Ebenen umzusiedeln. Durch die Umsiedlung entstand auch ein vermehrter Kontakt mit muslimischen Händlern und Predigern *fukaha*, die vorher keinen Zugang zu den Dörfern hatten (Fuchs 1970: 287). Eine Folge des transkulturellen Kontaktes mit Muslimen und die hohe Wertung des Islam war die Übernahme von muslimischen Elementen in die Religion der Hadjerai. Zum Beispiel wurde die Beschneidung von Jungen eingeführt und die islamisch orientierte Form der Ehe in die Eheschließung mit einbezogen.

Elemente des Islam wurden auch in den *margai*-Kult aufgenommen, wie etwa Gebetskreise. Muslime errichten sie aus Steinen. Die Hadjerai übernahmen dies und bauten sie vor den *margai*-Altären auf. Genauso wurden Tonkrüge, die ursprünglich für die vorgeschriebenen Waschungen der Muslime dienten, auf die *margai*-Altäre gestellt. Die *margai* erhielten auch arabische Eigennamen (Fuchs 1970: 291).

Initiatoren der Islamisierung waren Hadjerai, die sich außerhalb ihrer Heimat zum Priester ausbilden ließen. Angeleitet zum Beispiel in Nigeria, wurde der Islam von ihnen aber weiterhin im Kontext ihres Weltbildes interpretiert (Fuchs 1970: 297). So entstand das Bild von Allah als ihrem obersten *margai*. Die anderen *margai* existieren dabei trotzdem noch, besitzen aber keine Macht mehr. Ihnen muss nicht mehr geopfert werden, da Allah Schutz vor ihnen bietet (Fuchs 1970: 299).

Obwohl der Tschad ab 1911 von Frankreich kolonisiert wurde, gab es zunächst keine christlichen Missionierungsversuche. Die antiklerikale Einstel-

lung des französischen Offizierskorps sorgte dafür, dass christliche Missionen behindert und sogar verboten wurden. Stattdessen wurde eine Ausbreitung des Islam gefördert. Da die Kolonialbeamten nicht als Christen auftraten, wurde das Christentum nicht, wie zuvor der Islam, als Religion der Herrschenden gesehen. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg begannen im Tschad christliche Missionierungen. Die Begegnungen der Hadjerai mit dem Christentum fanden seitdem hauptsächlich in den von Missionaren betriebenen Schulen statt, weswegen es zumeist Jugendliche waren, die fortan zum Christentum übertraten (Fuchs 1970: 327f.).



Abb. 40 Veteranen, Hadjerai, Tschad. wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie. Während der französischen Kolonialzeit hat ein nicht unbeträchtlicher Teil der Hadjerai Männer in der französischen Kolonialarmee gedient. Seit dieser Zeit ist die Uniform des Soldaten zu einem Prestige-Symbol geworden. Bei festlichen Gelegenheiten versäumen es die Veteranen nicht, ihre Uniform anzulegen, um dadurch ihren gehobenen Status zu demonstrieren. Peter Fuchs, 1965

Auswirkungen des Bürgerkrieges

Mit Beginn des dreißigjährigen Bürgerkrieges im Tschad musste Peter Fuchs im Jahr 1965 seine Forschungen in diesem Land abbrechen. Eine Rückkehr gelang ihm mit einer ersten Wiederaufnahme von Kontakten im Jahr 1991 und dann anschließend mit einer längeren Reise 1995/96:

„Erst 1991 hatte ich nach dem Bürgerkrieg das erste Mal Gelegenheit nach N'Djaména zu reisen und frühere Kontakte wieder herzustellen. Eine Exkursion außerhalb der Hauptstadt war jedoch nicht möglich. Anfang 1996 konnte ich schließlich wieder die Orte meiner früheren Aufenthalte bei den Hadjerai besuchen" (Fuchs 2010: 172).

Der lange Bürgerkrieg war nicht ohne Irritationen für das Weltbild der Hadjerai geblieben. Muslimische Rebellen hatten Heiligtümer zerstört und Priester ermordet, wurden aber dafür von den *margai* nicht bestraft. Ein Teil der Heiligtümer verfiel auch deshalb, weil die Menschen sie aus Angst vor Repressalien nicht mehr pflegten. Als problematisch erwies sich, dass der traditionelle Glaube der Hadjerai grundsätzlich stark auf das irdische Leben ausgerichtet ist. Anders als im Islam oder Christentum gibt es nach den Vorstellungen der Hadjerai keine Aussicht auf ein ewiges Leben oder eine Belohnung für ein gläubiges Leben nach dem Tod. Verankert im Weltbild ist zwar „das Land der Toten", dieses ist aber nicht als Paradies zu verstehen. Es bleibt vielmehr undurchschaubar und weder *margai* noch Menschen können es beeinflussen. Viele Hadjerai sahen durch die im Krieg erlittene Not und das erfahrene Unrecht eine Entschädigung nach dem Tod als einzige Perspektive. Islam und Christentum waren damit attraktiver geworden.

Die Verarmung vieler Menschen durch den Krieg erschwerte zudem die Ausübung der traditionellen Religion. Dennoch gab es auch nach Ende des Krieges Dörfer, in denen der traditionelle Glaube unverändert praktiziert wurde. Der Versuch einer Herstellung der alten Ordnung sollte dort Sicherheit und Wohlstand bringen. Auch die zum Islam oder Christentum übergetretenen Hadjerai gaben das frühere Weltbild nicht völlig auf. Die *margai* sind bis in die Gegenwart für sie weiterhin real und sie zweifeln nicht an ihrer Existenz (Fuchs 1996: 4-7). Im Tschad bekennen sich nach jüngster Berechnung 56 % der Bevölkerung zum Islam, 22 % zum Christentum; 22 % üben einen anderen Glauben aus, der sich nicht zuletzt im synkretistischen Weltbild der heutigen Hadjerai widerspiegelt (Auswärtiges Amt 2014).

Verwendete Literatur:

Auswärtiges Amt
2014 elektronisches Dokument <http://www.auswaertigesamt.de/DE/Aussenpolitik/Laender/Laenderinfos/01Nodes_Uebersichtsseiten/Tschad_node.html> [14.03.2015].

Fuchs, Peter
1953 Im Land der verschleierten Männer. Wien. Amandus-Verlag.

1958 Weißer Fleck im schwarzen Erdteil: meine Expedition nach Ennedi. Stuttgart. Engelhorn-verlag.

1966 Tschad. Bonn: Kurt Schroeder. (Die Länder Afrikas, 33).

1970 Kult und Autorität: Die Religion der Hadjerai. Berlin: Reimer.

1976 Tschad und Sahara: Ethnographische Filmdokumente. Göttingen: Institut für wiss. Film.

1996 Im Schatten des Krieges verstummen die Götter: Vom Einfluß des Islam auf die Kultur des Tschad. Forschung: das Magazin der Deutschen Forschungsgemeinschaft 3: S. 3-4.

2010 Die Ethnisierung nationaler politischer Konflikte im Tschad und Dafur (Sudan) In: Dohrmann, Alke (Hg.) Schweifgebiet: Festschrift für Ulrich Braukämper. S. 166-175. Berlin. LIT.

N.N.
1966 Adoptiert vom Häuptling der Dangaleat. Göttingen. Göttinger Tageblatt, 11.05.1966.

Racz, Julia und Rolf Husmann
2014 Interview mit Prof. Peter Fuchs und seiner Frau Hille, 06.10.14 (Länge: 02:04:17).

Steineck, Michael
1994 Peter Fuchs und der ethnographische Film. Institut für den wissenschaftlichen Film Göttingen. Farbe. 58 min.

Handwerker, Geheimnisträger und Wandermusiker: zur Mittler-Rolle der Schmiede

Annia Aurelia Fittschen

„Wir vernahmen ein dumpfes Hämmern auf Metall, gingen dem Geräusch nach und standen bald vor einer Öffnung in der Mauer, die in einen großen viereckigen Raum führte, von dem Feuer, das immer darin brennt, geschwärzt. In der Mitte hockte der Schmied vor einem kleinen Amboss auf dem Boden und hämmerte. Er erhob sich sofort, als er uns bemerkte, lud uns ein, näher zu treten und breitete eine Decke auf dem Boden aus" (Fuchs 1953: 75).

Im Zuge seiner Feldforschungen bei den Bäle, Tubu und Dazaga im nördlichen Tschad und den Tuareg und Kanuri der zentralen Sahara begegnete der Ethnologe Peter Fuchs immer wieder Gruppen von spezialisierten Handwerkern, die als Schmiede bekannt sind. Die Bezeichnung ‚Schmied' mag dabei als zu kurz gegriffen erscheinen. Die Schmiede können nicht allein auf eine ebensolche Tätigkeit reduziert werden, denn sie sind eigentlich im viel allgemeineren Sinne ‚Handwerker' und zudem vor allem auch Kommunikatoren. Sie stellen aus Metall sowohl Schmuck, als auch Waffen oder Arbeitsgeräte her. Darüber hinaus bearbeiten sie Holz, Leder und Ton (Fuchs 1991: 199). Sie sind Musiker, Geheimnisträger bzw. Magier, teilweise auch Jäger (Fuchs 1970: 301-303, 306), und zudem Heilpraktiker (Fuchs 1991: 200). Dennoch wird diese gesellschaftliche Sondergruppe bei den Ethnien, bei denen sie leben bzw. mit denen sie in

Kontakt kommen, zumeist als Schmiede bezeichnet (Fuchs 1970: 299).

Trotz vieler regionaler und kultureller Unterschiede gibt es etliche Gemeinsamkeiten zwischen Schmieden im gesamten Sahara- und Sahelgebiet. Die Unterschiede beziehen sich vor allem auf die wirtschaftlichen Tätigkeiten, die Schmiede ausüben, wohingegen die gesellschaftliche Stellung große Ähnlichkeiten aufweist.



Abb. 41 Schmiedewerkstatt. Ennedi, Tschad, Peter Fuchs, 1956, wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

Pläne schmiedend: Der Schmied in der Gesellschaft

Die wichtigste Kennzeichnung der Schmiede erklärt sich aus ihrer sozialen Stellung. Für ihre traditionelle Rolle bei den Tuareg gilt:

„Das niedrigste und gemeinste ist für den Tuareg der Schmied. Sie sind Ausgestoßene, jenseits der Gesellschaft stehende Menschen. Trotzdem spricht der Tuareg nicht nur mit Verachtung von ihnen, sondern auch mit einer gewissen Scheu. Denn, so verachtet der Schmied auch ist, so gefürchtet ist er auch. Man schreibt ihm Verbindung mit bösen Geistern und magische Kräfte zu" (Fuchs 1953: 76).

Die Stellung dieser handwerklichen Spezialisten in der Gesellschaft zeichnet sich dabei durch zwei gegensätzliche Komponenten aus: Zum einen werden Schmiede sehr gering geachtet, geradezu verachtet, und stehen oft auf einer Stufe mit Sklaven. Dadurch können sie nur untereinander heiraten und bilden so eine endogame Gruppe (vgl. Bernus 1983); zum anderen werden die Schmiede aber auch mit einer gewissen Scheu oder Furcht betrachtet. Peter Fuchs vermutet, dass dieses ambivalente Verhältnis mit ihrer Rolle als „Geheimnisträger" verbunden ist:

„[Die Funktion des Schmiedes als Geheimnisträger] bezieht sich nicht auf sein handwerkliches Können, wie gerne angenommen wird, denn weder ein Tubu noch ein Bäle empfindet die Arbeit des Schmiedes, der er als Kunde oft beigewohnt hat, als ‚geheimnisvoll'. Die ‚Geheimnisse', die der Schmied ‚trägt', sind vielmehr politischer und magisch-religiöser Natur" (Fuchs 1970: 302f.).

Den Schmieden wird eine magische Kraft zugeschrieben, die ihnen von Geburt an innewohnt. Diese Kraft befähigt sie zur Herstellung von Amuletten und zum Befragen von Orakeln (Fuchs 1991: 200). Amulette werden als Schutz vor allem möglichen Unheil getragen, so etwa gegen Skorpionstiche, Schlangenbisse, Verletzungen im Kampf und gegen den „bösen Blick" (Fuchs 1991: 200). Die von Schmieden hergestellten Amulette scheinen eine Besonderheit der Bäle im nördlichen Tschad zu sein (Fuchs 1961: 186). Bei den Tuareg stellen Schmiede Amulettbehälter (aus Leder oder Metall) für die von islamischen Geistlichen gefertigten Koranamulette her, und einigen der hergestellten Schmuckstücke wird auch eine Schutzwirkung zugesprochen. Dies liegt jedoch mehr an den verwendeten Formen und Motiven (Göttler 1989: 242, 250), als in der magischen Herstellung durch die Schmiede (Fuchs 1961: 186). Deren magische Kraft wird aber auch aktiv, wenn jemand sie angreift, verletzt oder ihnen lediglich einen Wunsch abschlägt. Sie richtet sich dann direkt als „Schadenszauber" gegen den Verursacher (Fuchs 1991: 200).

Die politischen Geheimnisse erklären sich aus der wirtschaftlichen Stellung der Schmiede aus vorkolonialer Zeit. Sie hatten in der östlichen und zentralen Sahara keine Wasser-, Land- und Weiderechte. Dadurch waren sie von den traditionellen Subsistenzstrategien (Viehzucht und Gartenbau) abgeschnitten, weshalb sie sich einem „Dienstherren" anschlossen, meist einem reichen (d.h. einflussreichen) Mann oder Clanchef – bei den Tuareg einem Adeligen –, zu dem sie in einem Patronatsverhältnis standen. Das konnten die



Abb. 42 Kengea, der alte Schmied, befragt das Sandorakel. Ennedi, Tschad, Peter Fuchs, 1956 wissenschaftliches Kulturarchiv am Institut für Ethnologie

Schmiede jedoch jederzeit beenden, zum Beispiel, wenn ihr Herr verarmte. Für die „Dienstherren“ führten sie handwerkliche Aufträge aus, für die sie mit Geschenken „entlohnt“ wurden. Darüber hinaus dienten sie aber auch als Spione, Zubringer, Geheimkuriere und Kuppler und waren oft die engsten Berater ihrer Dienstherren (Fuchs 1970: 303). Dies führte dazu, dass ihnen die Bereitschaft zugeschrieben wurde, auch schmutzige Taten für ihre Herren zu begehen (Fuchs 1991: 199).

Die Schmiede der Tuareg sind nicht an den strengen Ehrenkodex, der gerade für die Adeligen den Maßstab für das Verhalten bildet, gebunden. Deshalb waren es traditionell sie, die für ihre Dienstherren mit Fremden in Kontakt traten (Scholze 2009: 161, 270). Hier zeigt sich sehr gut, dass die Schmiede ihre eigenen Werte und Normen hatten und auch noch haben, die nicht maßgeblich

für die Gesellschaft sind, bei der sie leben (Fuchs 1961: 188, 1991: 199).

Auch bei den Kanuri im Niger werden sie gering geachtet: Die Begründung dafür lautet, dass sie Waffen herstellen, die von Gegnern des Propheten verwendet werden (Jaggar 1994: 11).Verschlagenheit und Unehrlichkeit sind Eigenschaften, die diesen handwerklichen Spezialisten oft nachgesagt werden. So gibt es bei den Bäle im Tschad eine Fabel von einem verschlagenen Schmied (Fuchs 1958: 117-119) und bei den Tuareg das Sprichwort: „Man bekommt eher Wolle von einem Esel als die Wahrheit von einem Schmied“ (Bernus 1983: 242, zit. nach Ritter 2002: 36). Die Bezeichnung „Schmied“ wird in Wadai als Beleidigung aufgefasst (Fuchs 1970: 304).

Ihre Herkunft in den islamisch geprägten Gebieten leiten sie von Adam her, dem ersten Menschen und Schmied. Diese Zuordnung sowie die eigenen Werte und Normen führten zu der Herausbildung einer eigenen „Schmiedegesellschaft“. Verbunden mit der Rolle als Geheimnisträger entstand so ein gewisses Selbstbewusstsein bei den Schmieden, bekräftigt von einem – allerdings nicht nach Außen getragenen – Überlegenheitsgefühl. Zur Zeit der Forschungen von Peter Fuchs grenzten sie sich gegen die Menschen in ihrer Umgebung teils bewusst über eine eigene Geheimsprache ab (Fuchs 1991: 199). Dies betrifft sowohl die Schmiede von Ennedi (Fuchs 1961: 184), als auch die der Tuareg (Ritter 2002: 40). Bei den Haussa werden Schmiede hingegen vor allem wegen ihrer hohen Kunstfertigkeit geschätzt. Obwohl das Handwerk dort meistens in der Familie weitergegeben wird, ist es für andere offen. Schmiede haben auch hier eine besondere Verbindung zu Magie, jedoch werden sie, zumindest in einigen Regionen, nicht als sozial tiefstehend betrachtet (Jaggar 1994: 9-12).

Jeder ist seines Glückes Schmied: Traditionelle Einkommensquellen

Die Aufgabenbereiche der Schmiede weisen eine große Bandbreite auf. Traditionell wurden Arbeiten nur im Auftrag und häufig nach genauen Kundenwünschen der in ihren interethnischen und sozialen Beziehungen miteinander verbundenen Menschen und Gruppen ausgeführt. Betätigungen auf eigenes Risiko kamen erst mit dem Tourismusgeschäft und den damit einhergehenden westlichen Warenimporten und daraus resultierenden kulturellen Transformationen auf.

Neben der hauptsächlichen Metallbearbeitung führen Schmiede auch andere handwerkliche Tätigkeiten aus. Häufig ist dies die Holzbearbeitung. So werden von ihnen bei den Tuareg Löffel und Mörser aus Holz gefertigt. Auch die Frauen der Schmiede sind handwerklich tätig. Bei den Tuareg führen sie feine Lederarbeiten aus (Göttler 1989: 230f.), bei den Bäle stellen sie Töpferwaren her (Fuchs 1970: 301). In den Kamelsätteln der Tuareg verbinden sich die meisten handwerklichen Tätigkeiten der Schmiede: Es wird Leder, ebenso wie Holz benötigt, welches mit Metallbeschlägen verziert wird (Fuchs 1991: 199).

Als wandernde Musiker spielen sie auf Trommeln zum Tanz auf. Dabei singen sie oft Preislieder

auf die anwesenden Frauen und auf die Großzügigkeit der Männer. Für die musikalische Unterhaltung werden sie mit kleinen Geschenken entlohnt. Des Weiteren singen Schmiede, die für Versammlungen von Männern engagiert werden, auch Spottlieder, zum Beispiel über geizige Leute, die sie nicht ausreichend beschenkt oder bewirtet haben. Über diese Spottlieder üben sie einen nicht unerheblichen Einfluss auf die öffentliche Meinung aus. Sie berichten bei solchen Zusammenkünften auch von allem, was sie unterwegs gehört und gesehen haben und sorgen so für die Verbreitung von Nachrichten (Fuchs 1970: 302).

Der Grund, warum Schmiede oft als wandernde Musiker und Handwerker umherziehen, ergibt sich aus der Tatsache, dass der Bedarf an Handwerksprodukten, obwohl sie überlebensnotwendig sind, oft nicht besonders groß ist, weshalb die handwerkliche Arbeit häufig nur einen kleinen Teil der Einkünfte bildet (Fuchs 1970: 307). Hinzu kommt, dass das Land zumeist nur dünn besiedelt ist. Viele Schmiede ziehen deshalb von Nomadenlager zu Nomadenlager und bleiben, solange sie Arbeit finden (Buchhagen 1990: 80); oder sie reisen zu Märkten oder versorgen Karawanen entlang der Handelsrouten außerhalb der Oasen (Ritter 2002: 36).

Für die Oase Fachi gibt es eine Schilderung von Peter Fuchs, die einen Einblick in die Arbeit eines Wanderschmiedes gewährt: Dorthin kam einmal im Jahr ein Tuareg-Schmied, zusammen mit einer der großen Salzkarawanen. Er blieb ein paar Tage, reparierte die Metallwerkzeuge der örtlichen Kanuri und zog mit einer der Karawanen zurück. Man erfährt zudem, dass es in der Vergangenheit mehrere Versuche von Schmieden gab, sich in Fachi anzusiedeln. Diese scheiterten aber alle. Zum einen, weil eine so kleine Stadt nicht genug Beschäftigung für einen Handwerker bot. Zum andern, weil Schmiedekohle nur über Karawanen zu beschaffen und entsprechend teuer war, was den Preis der Produkte in die Höhe trieb (Fuchs 1983: 107f.). In einer anderen Region, im nördlichen Tschad, waren die Schmiede zur Sicherung des Lebensunterhaltes sogar auf die Jagd angewiesen. Der Bedarf an handwerklichen Erzeugnissen war dort nicht ausreichend, so dass Jagd häufig über die Hälfte des Lebensunterhalts sicherte (Fuchs 1970: 306f., 310).

Zwei Eisen im Feuer: Begegnungen mit und Einfluss von Europäern

Der ersten nachhaltigen Kontakte zu Europäern im zentralen Sahara-Gebiet erfolgten unter den Bedingungen französischer Kolonialherrschaft und dem damit verbundenen Unterwerfungsvertrag der Tuareg-Nomaden ab dem Jahr 1918; sie waren in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg in ihren Auswirkungen besonders einschneidend. Der französisch-europäische Einfluss brachte auch für die Schmiede starke Veränderungen mit sich, die sich speziell in wirtschaftlicher Hinsicht aber als positiv erwiesen. Der erste wichtige Punkt war das Aufbrechen der alten Verwaltungsstruktur. Dadurch wurden die traditionellen Wasser-, Weide- und Landrechte entkräftet. Dies ermöglichte den Schmieden den Zugang zu Viehhaltung. Im nördlichen Tschadgebiet wurde daraufhin diese von vielen genutzt, um ihrer wirtschaftlichen Not entgegenzuwirken, denn

die Jagderfolge gingen seinerzeit allmählich zurück (Fuchs 1970: 308f.). Der zweite Punkt ergab sich direkt aus der Präsenz der französischen Kolonialarmee und eröffnete weitere wirtschaftliche Möglichkeiten. Die Militärstützpunkte zogen Prostituierte an, die wiederum für die Schmiede eine gute Einkommensquelle boten: Diese Frauen waren reich genug, um von ihnen Schmuck zu kaufen. Darüber hinaus arbeiteten die Schmiede als Spielleute bei den Tänzen der Prostituierten. In Faya, dem wichtigsten Stützpunkt im Tschad, konnten sich 1963 ein Dutzend von ihnen alleine mit den Einkünften aus ihrer musikalischen Tätigkeit ihren Lebensunterhalt verdienen. Das Geld, mit dem sie bezahlt wurden, spielte eine wichtige Rolle bei dem Aufbau der Viehbestände der Schmiede, da es über Verwandtschaftsbeziehungen ins Inland floss (ebd.). Die beschriebene Nutzung neuer wirtschaftlicher Nischen erfolgte vor allem im nördlichen Tschadgebiet. Fuchs musste seine Forschungen dort aber aufgrund des Bürgerkriegs abbrechen, so dass über die derzeitige Situation keine aktuellen Informationen vorliegen.

Eine überregionale Entwicklung, die mit der Kolonialisierung einherging, betrifft die Arbeitsvorgänge. Am wichtigsten ist dabei die zunehmende Verwendung von europäischem Schrotteisen. Die traditionelle Eisenverhüttung ging dadurch zu Ende. In Ennedi (nördlicher Tschad) wurde zuletzt 1953 Eisen regulär verhüttet (Fuchs 1970: 312f.). Bei den Tuareg-Schmieden werden in neuerer Zeit Autoblattfedern umgeformt und gern als Rohmaterial für das Langschwert der Tuareg *takuba* verwendet (vgl. Ritter 2002). Auch importierte Werkzeuge erweitern seit mehreren Jahrzehnten zunehmend das handwerkliche Repertoire, zum Beispiel in Gestalt von Feilen (Fuchs 1970: 313). Gerade im Tourismusgeschäft kommen noch weitere europäische Werkzeuge zum Einsatz: In Schmiedewerkstätten, die Silberschmuck für den europäischen Markt herstellen, werden Bunsenbrenner und Schleifmaschinen genutzt, für die Steinbearbeitung Schleifpapier (Scholze 2009: 172, 318). Benötigte Rohstoffe für die Souvenir-Produktion im Tourismus werden zudem aus benachbarten Ländern bezogen, wobei diese in ihrer Verwendung manchmal eine spezifische kulturelle Aneignung und Umformung erfahren: Zum Polieren von Steinfiguren verwenden die Schmiede der Tuareg zum Beispiel eine fetthaltige Hustensalbe, die aus Nigeria stammt (Scholze 2009: 318).

Das Eisen schmieden, solange es heiß ist: Tuareg-Schmiede und Tourismus

Im Gebiet der Tuareg, speziell im Niger, entwickelte sich ab den 1970er der Tourismus zu einer alternativen Einkommensmöglichkeit für die Schmiede (Scholze 2009: 157). Durch die Dürren in den 1970er und 80er Jahren, die für die Tuareg teilweise schwere Verluste an Viehbestand mit sich brachten, konnten viele Adelige ihre jeweiligen Schmiede wirtschaftlich nicht mehr unterstützen. Diese waren durch die Erschließung von Märkten für ihre Handwerksprodukte gegenüber ihren „Dienstherren“ ohnehin weitgehend autark geworden, ohne dass dies aber zu einer vollständigen Auflösung der traditionellen Beziehungen führte

(Scholze 2009: 163).

Viele der Schmiede produzieren Souvenirs. Dabei reicht das Repertoire von dem vermeintlich typischen Silberschmuck, über Figürchen aus Stein bis zu Leder- und Flechtarbeiten (vgl. Scholze 2009: 293, 312, 321). Bei der Herstellung der Produkte ist eine Anpassung an die Bedürfnisse und Vorstellungen der Touristen festzustellen. Geflochtene Milchbehälter *butku* werden auch in kleinem Format hergestellt, damit sie besser in das Reisegepäck der Touristen passen. Aus Serpentinit-Gestein stellen die Schmiede auch christliche Krippenfiguren her. Anregungen für solche Produkte kommen teilweise von den Touristen selbst, von Agenturleitern, oder sie werden von anderen Schmieden weitergegeben (Scholze 2009: 312ff.).

Der Verkauf dieser Produkte erfolgt entweder direkt an die Touristen vor Ort oder über Händler bzw. eigene Verkaufsreisen ins Ausland. In situ kann der Verkauf in den Werkstätten der Schmiede stattfinden, wenn die Touristen als Individualtouristen dorthin kommen, oder bei der Reise mit einer Agentur dorthin geführt werden (Scholze 2009: 167, 169f.). Die andere Möglichkeit zum direkten Verkauf an Touristen ist dadurch gewährleistet, als fliegende Händler *shasturi* den Touristen zu folgen oder bei bestimmten Attraktionen, zu denen in der Saison häufig Touristen kommen, auf sie zu warten (Scholze 2009: 156, 344-346).

Doch der Vertrieb vor Ort macht nur einen kleinen Teil des Umsatzes aus. Viele Schmiede produzieren seit den 1970er Jahren auch Souvenirs für die touristischen Märkte in Nord- und Westafrika (Marokko, Algerien, Burkina Faso, Senegal), oder sie verhandeln den Schmuck weiter in die USA und nach Europa. Der Verkauf kann dabei über Händler stattfinden, gerade in Europa sind es aber oft die Schmiede der Tuareg selbst, die Verkaufsreisen unternehmen, um hier ihre Waren abzusetzen (Scholze 2009: 167f.).

Schmiede, die nach wie vor im Aïr-Gebirge wohnen, verdienen zwar mit der Arbeit im Tourismus wesentlich mehr als früher, sind aber immer noch in die traditionellen Klientel-Beziehungen zu ihren „Dienstherren“ eingebunden (Scholze 2009: 309). Diejenigen, die in die Städte gezogen sind, lösen sich wirtschaftlich aus diesen Beziehungen, auch wenn sie noch Aufgaben im rituellen Bereich für ihre Patrone übernehmen. Teilweise wurden sie in den Städten über Kontakte nach Europa zu erfolgreichen Unternehmern, die nun große Aufträge ausführen und andere Schmiede beschäftigen. Ebenso bauen sie neue Patron-Klient-Beziehungen zu Europäern auf, für die sie Aufträge ausführen, allerdings nur auf das Handwerk beschränkt (Scholze 2009: 171f., 204). Zu lokalen oder europäischen Reiseagenturen kann auch ein Klientel-Verhältnis entstehen, wenn es darum geht, Touristen zu bestimmten Schmiedewerkstätten zu führen. Der Konkurrenzkampf unter den Schmieden um Zugang zu den Touristen führt zu einer gewissen Abhängigkeit von der Reiseagentur, die das Verhältnis jederzeit aufheben kann (Scholze 2009: 169f.).

Wenige der im Tourismusgeschäft beteiligten Tuareg investieren ihr Einkommen in die traditionellen Wirtschaftsbereiche wie Gartenbau oder Viehhaltung. Adelige legen ihr Geld, wenn es nicht zur Sicherung des Lebensunterhalts gebraucht

wird, in einen Dorfladen oder Führerschein an, um im Tourismusgeschäft Beschäftigungsmöglichkeiten als Fahrer zu finden. Die Schmiede nutzen ihre Gewinne für die Materialbeschaffung und Kauf von neuer Ware. Sie spielen auch eine Vorreiterrolle bei der Einführung von modernen Konsumgütern wie audiovisuelle Medien oder Motorrädern. Insofern betätigen sie sich als Entrepreneure. Darüber hinaus nutzen sie das Geld für kostspielige Verkaufsreisen nach Europa:

„Sie legen ihr Geld nicht in sich reproduzierende Werte wie eine Kamelherde […] oder einen Garten an. Dies entspricht nicht dem Selbstverständnis der inadan [Schmiede der Tuareg]. Sie selbst sagen von sich, dass sie im Hier und Jetzt leben, gut essen und ihr Geld freigiebig ausgeben“ (Scholze 2009: 382).

Ebenso wie seinerzeit die Kolonialherren schätzen auch heute die Touristen die Schmiede als Handwerker, die zuverlässig arbeiteten. Die Wertschätzung, die dieser früher verachteten Minderheit mittlerweile auch bei den Ethnien entgegengebracht wird, bei denen sie einst lebten bzw. mit denen sie in Beziehung standen, macht Peter Fuchs an folgendem Beispiel deutlich:

„Vor einigen Monaten waren wir zu Gast im Haus eines wohlhabenden maurischen Schmiedes. Mit uns waren zwei Angehörige des Hassan-Kriegeradels gekommen und alle aßen mit großer Selbstverständlichkeit gemeinsam aus einer Schüssel mit den Schmieden. Das wäre früher undenkbar gewesen“ (Fuchs 1991:201).

Ein heißes Eisen: die aktuelle Lage

Nach dem Ausbruch des dreißigjährigen Bürgerkriegs im Tschad 1965 ist die Forschung fast unmöglich geworden. Seit den Aufenthalten von Peter Fuchs im tschadischen Sahel 1959-1965 gibt es keine aktuelleren Informationen über die Schmiede. In den Gebieten der Tuareg in der zentralen Sahara ist die Sicherheitslage teils ähnlich problematisch. Die Forschungen des Ethnologen Marco Scholze bis 2005 (publiziert 2009) sind die letzten, in denen die Schmiede Erwähnung finden. 2007 brach eine erneute Tuareg-Rebellion aus. Die Situation in der Region, gekennzeichnet von Kriminalität und Terrorismus, erlaubt so gut wie keine Forschungen mehr. Der Tourismus ist beinahe zum Erliegen gekommen, das Auswärtige Amt gab unlängst eine Teilreisewarnung für den Niger heraus (Auswärtiges Amt, eingesehen am 16.03.2015).Während der Tuareg-Rebellion in den 1990er Jahren zogen viele Schmiede nach Niamey, um von dort aus weiter ihre Produkte zu verkaufen (Scholze 2009: 297). In Europa jedenfalls sind die Schmuckverkäufe von Tuareg-Schmieden noch nicht von der Bildfläche verschwunden (Braunschweiger Zeitung, 13.12.2014).

Verwendete Literatur:

Auswärtiges Amt
2015 Niger: Reise und Sicherheitshinweise (Teilreisewarnung). Available Online. http://www.auswaertiges-amt.de/DE/Laenderinformationen/00-SiHi/NigerSicherheit.html [16.03.2015]

Bernus, Edmond
1983 Place et rôle du forgeron dans la société touarègue. Métallurgies Africaines 9: S. 237-251.

Buchhagen, Silke
1990 Das Lederhandwerk der Haussa und Tuareg im Vergleich. Göttingen: Unveröffentlichte Magisterarbeit, Georg August-Universität Göttingen.

Fuchs, Peter
1953 Im Land der Verschleierten Männer. Wien: Amandus.

1958 Weißer Fleck im Schwarzen Erdteil: Meine Expedition nach Ennedi. Stuttgart: Engelhorn-verlag.

1961 Die Völker der Südost-Sahara: Tibesti, Borku, Ennedi. Wien: Wilhelm Braumüller. (Veröffentlichungen zum Archiv für Völkerkunde [Museum für Völkerkunde in Wien], 6)

1970 Eisengewinnung und Schmiedetum im nördlichen Tschad. Baessler-Archiv 18: S. 295-334.

1983 Das Brot der Wüste: Sozio-Ökonomie der Sahara-Kanuri von Fachi. Wiesbaden: Steiner. (Studien zur Kulturkunde, 67)

1991 Menschen der Wüste. Braunschweig: Westermann.

Göttler, Gerhard
1989 Die Tuareg: Kulturelle Einheit und regionale Vielfalt eines Hirtenvolkes. Köln: DuMont.

Jaggar, Philip John
1994 The Blacksmiths of Kano City: A Study in Tradition, Innovation and Entrepreneurship in the Twentieth Century. Köln: Köppe (Westafrikanische Studien, 2).

N.N.
2014 Der Schmuck der Tuareg. Braunschweiger Zeitung. 13.12.

Ritter, Hans
2002 Kunst und Handwerk der Tuareg. In: Fuchs, Peter; Georg Klute und Hans Ritter (Hg.), Tuareg: Eine Nomadenkultur im Wandel. S. 33-63. Darmstadt: Häusser.

Scholze, Marko
2009 Moderne Nomaden und fliegende Händler: Tuareg und Tourismus im Niger. Münster: LIT. (Beiträge zur Afrikaforschung, 34)

Abbildungsverzeichnis

Es sind die Begegnungen mit Menschen, die unser Leben prägen. Dabei beeinflussen die kulturellen, gesellschaftlichen und sozialen Umstände oder persönlichen Neigungen die Qualität und Intensität dieser Begegnungen und wirken sich auf unser weiteres Handeln und Verhalten aus. Wie sich Begegnungen und Beziehungen gestalten und verändern, wird in der Ausstellung anhand der Sammlungen zweier Göttinger Ethnologen dargestellt, die knapp drei Jahrzehnte am Institut für Ethnologie gewirkt haben. Der Ozeanist Erhard Schlesier führte Feldforschungen im Südpazifik durch. Sein regionaler Schwerpunkt lag dabei auf Südost-Neuguinea. Die Forschungen des Afrikanisten Peter Fuchs erstreckten sich auf das Gebiet der Sahara und des Sahel. Beide Ethnologen betrachteten Begegnungen als einen Prozess von wechselseitigen kulturellen Beeinflussungen, denen man im Hinblick auf ihre jeweilige Dynamik und Wirksamkeit auf die Spur kommen sollte.





ISBN: 978-3-86395-250-1

Universitätsverlag Göttingen